

109
641 ml
C.1

مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية

بمرف على إمدارها: الدكتور محمود فهمي أباناس رئيس الجمعية، والدكتور محمد عبد الوارثاني وكيلها

المذاهب الفلسفية لعظمى في العصور الحديثة

تأليف

الدكتور محمد غيلاب

دكتور في الآداب من جامعة ليون

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

١٩٤٨ - ١٣٦٧ م

مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

دار احياء الكتب العربية

عيسى البواب الحلبي وشركاه



مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أولياء الدين شوقا

www.lisanarb.com

مذاهم
للزمن
التطو
من ه
من أ
إذا أ
يدفعنا
وبين
بين
لا لا
و
آثرنا
فيها
سبيلا
من ه
الفلسفة
حلقاتهم



مقدمة

لا تزال الثقافة الشرقية العصرية في حاجة إلى تاريخ شامل للفلسفة تُبَسِّطُ فيه مذاهبها ونظرياتها وما تعاقب عليها من تطورات ، وما عسى أن يكون للبيئة ، أو للزمن ، أو للمواهب الخاصة ، أو للعوامل الاجتماعية أو السياسية من آثار في تلك التطورات . ولكننا نشاهد - رغم وجود هذه الثغرة - أن الفلسفة القديمة قد ظفرت من هذه العناية بحظ لم تظفر بمثله الفلسفة الحديثة . وهذا طبيعي مادام أن أعلام الفكر من أسلافنا قد تأثروا بتلك الفلسفة إلى حد جعل من المتعذر على الباحث أن يتخطاها إذا أراد فهمهم على الوجه الصحيح المنتج . ولا ريب أن هذا الاعتبار من شأنه أن يدفعنا - ونحن ورثة لتراث أولئك الأعلام - إلى العمل على توثيق عرى الروابط بيننا وبين تلك الفلسفة الغابرة ، بيد أن ذلك لا ينبغي أن يصرفنا عن توطيد دعائم الصلة بين ثقافتنا وبين الفلسفة الحديثة حتى نبرهن على أننا نحيا لأنفسنا وفي عصرنا ، لا للأقدمين وفي عصورهم كما يقال عنا .

ولعل ما نقوم به الآن هو أول محاولة في اللغة العربية لسد هذا الفراغ . وقد آثرنا أن نجزيء تاريخ الفلسفة الحديثة إلى أسفار صغيرة مجلدة سنحاول أن نتوخى فيها السهولة واليسر إلى جانب الإيجاز والاقتصار على الأساسيات ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، وقد آثرنا كذلك أن نتخذ وحدة العصور أساساً للدراسة ، فنقف كل سفر من هذه الأسفار على مرحلة خاصة من مراحل التاريخ الحديث . وذلك لأن المذاهب الفلسفية ليست أشلاء متناثرة ، وإنما هي سلاسل متتابعة قد يصل التناسق بين حلقاتها أحياناً إلى حد الانسجام . وإذا ، فمن الممكن أن يلتقي الباحث في خضمها

الهائل بتيارات جزئية نسقتها وحدات العصور فانسجمت فيما وراء أمواجه المتلاطمة ، وهذا يحدونا إلى العناية بالعصور ما دامت هي منشأ الترابط والتماسك ، وبالتالي هي مصدر إثمار الدراسة والبحث . وإذا انتزع الباحث لأمر ما من جسم التاريخ العام عصرًا بعينه ثم منحه عناية خاصة ، فلا بد له من العثور في مجهوده على نتيجة مرضية ، إذ أن أهم النواميس الفلسفية هو ما اقتضى منذ القدم اطراد الرقي عن طريق التآرجح والتعارض والتأثرين : الإيجابي والسلبي . وسر ذلك هو أنه عند ما ينعطف اتجاه عصر من العصور إلى الرضى عن مذهب فلسفي بسبب دفاع أنصاره عنه يستتبع ذلك من ناحية أخرى اتجاه العقليات الناقدة إلى تحليله والتنقيب عما يمكن أن يكون فيه من ثغرات حتى إذا عثروا عليها سددوا إليها سهام النقد والتجريح . وعلى دعائم هذا النقد يؤسس الأخلاف قواعد نظرياتهم الجديدة مستفيدين من تلك الدروس القاسية التي تلقاها أسلافهم ، وبهذا يتحقق ناموس اطراد الرقي الفلسفي ولو في كل عصر على حدة وتلك آية من آيات صلاحية دراسة العصور منفردة ، وبالتالي من آيات تأييدنا في سلوك وسائل هذه التجزئة .

وقد جعلنا الموضوع الأساسي لهذا السفر الأول دراسة المذاهب الفلسفية العنلمى في القرن السابع عشر . غير أنه لما كانت دراسة الفلسفة في عصر ما تقتضى أن يوازن الباحث بينه وبين العصر السابق له ، فقد تحتم علينا أن نلقى على عهد النهضة (وهو العصر السابق للقرن السابع عشر مباشرة) نظرة متأنية فاحصة ، لتبين كيف أنه كان إعداداً طبيعياً لا محيص عنه للقرن السابع عشر ، ولكن ينبغي أن نشير هنا في إجمال إلى أن عهدها كان عهداً مضطرباً كلفاً بالهدم والثورة على كل قديم ، مفتوناً بالتجديد مليئاً بأنواع الابتكار وبألوان الاستحداث بدون أن يرمى إلى غاية محددة ، بل كانت عواصف التمل بحرية الفكر تعبت به وتطوح بأرائه أحياناً إلى أظلم الجهات وأكثرها

تمقداً واختلاطاً على ما سيحجىء مفصلاً في مواضعه ، وليس هذا فحسب ، بل إن ذلك العصر كان قد أثقل كواهل المفكرين بتلك الكمية الكبرى من المشكلات التي بسطها أمامهم على أشد ما تكون أخذاً بمجامع العقول التي تمحزرت من قيود الرق ، وتخلصت من ربة الاستعباد ، وخرجت من سجن الضغط والقمع ، لا إلى فردوس الهناء والسعادة ، بل إلى جحيم الشك والحيرة ، وإن كان نسيم الحرية الدائم المهبوب عليها يشعرها من وقت إلى آخر بإنسانيتها وكرامتها وحقها وواجبها .

لهذا كله اقتضى الناموس الفلسفي أن توجد عقليات منظمة تأخذ نفسها بالقواعد المحددة والقوانين القاسية كديكارت ومن إليه ممن وضعوا دعائم العهد الجديد .

إعتاد الباحثون أن يبدؤوا الفلسفة الحديثة بديكارت ، وفي الواقع أن الفكر البشري قد بدأ - بفضل هذا الفيلسوف - حياة جديدة ، أسامها إجلال العقل ، والحكم بعظمته متى تحققت لديه الشروط الضرورية والمنهج السليم ، وفوق ذلك فإن مذهبه قد غمر العصر كله إلى حد أن شطار المفكرين إلى شطرين ، أحدهما يناصره ، والآخر يخاصمه ، ولهذا لم يكن من المغالاة أن يدعى بأبي الفلسفة الحديثة ، وهذا عينه هو الذي دعانا إلى العناية بمذهبه وبمذاهب أشياعه وخصومه الذين أخذ كل منهم بحظ من مذهبه ثم انفرد بابتكارات مكملة له أو متعارضة معه في معضلاته الأساسية ، والذين كونوا معه وعلى ضوء مذهبه مجموعة من الآراء الحصيفة والأفكار الثاقبة أطلق عليها مؤرخو الحركة العقلية اسم « المذاهب العظمى » ومنشأ هذه التسمية هو أن تلك المذاهب كانت ترمى إلى تنظيم طوائف الأفكار المختلفة ، والأحداث التباينة ، وجمع كل نوع يتلاءم منها مع أمثاله للوصول إلى تكوين نظريات أساسية بسيطة متينة . وإذاً ، فقد كان هذا العهد عهد بناء بعد هدم ، وجمع بعد تشتيت ، وتأكيد بعد ريبية . وقد أيقن زعماء الفكر فيه بأن الأسس الصحيحة للمعرفة وللوصول إلى الحقائق

موجودة ، فلم يكن للتحليل بد من أن ينزل للتكوين عن الصدارة التي احتفظ بها طوال عصر النهضة .

ومما تمتاز به هذه المذاهب العظمى أنها أعلنت اليقينية المطلقة التي لم تكن معروفة في العصر السابق ، أو قل التي كان تيار الأفكار المختلفة قد هدمها وقاد الحركة العقلية بعدها إلى الاختلاط والتخبط .

واقفت هذه المذاهب العظمى الحديثة عصر النهضة على هدم يقينتي العصر القديم والمصور الوسيطة وإن كانت هي نفسها قد ورثت تلك اليقينية عينها حين أعلنت أنها وصلت إلى المعرفة المطلقة ، وصرحت بأنها وضعت مبادئ تصالح أسساً ثابتة ولا تحتوي على مشكلات يراد حلها . ولقد برهن أصحاب هذه المذاهب على قوة في التفكير ، ونشاط في البحث ، ويقين في العلم ، وثقة بالعقل البشري إلى حد لم يعرف له نظير في تاريخ الفلسفة في جميع عصورها .

ومما فاقوا به أسلافهم أنهم مزجوا النظريات الحديثة - عن نظام الكون - ببقية محتويات العقل التي كان طول التأمل قد انتهى إلى صحتها . ولهذا كان لمشكلة الوجود في هذا العهد المحل الأول ثم تليها مشكلة صلة المادة بالنفس ، ثم صلة الإله بالعالم وما شابه ذلك من المشكلات الهامة التي بسطتها النهضة ولم تحلها ، ثم عولجت في تلك المذاهب العظمى معالجة دقيقة كان كثير من مبادئها أسساً لأبنية الفلسفة الشائخة التي تلت ذلك العهد منذ نهاية القرن السابع عشر إلى اليوم ، وهذه المبادئ أو تلك الأسس هي التي ستكون محور بحثنا في هذا السفر الوجيز ما

عصر النهضة

تمهيد:

تواضع المؤرخون الغربيون على أن يطلقوا كلمة « النهضة » بوجه عام على الحركة التجديدية التي سطع ضوءها على جميع نواحي الحياة العقلية في أوروبا الغربية والتي بدأت - أدبية وفنية فقط - في إيطاليا منذ القرن الرابع عشر حيث كانت بقية دول أوروبا لا تزال في العصور الوسيطة والتي لم تتحول إلى نهضة فلسفية إلا في أواخر القرن الخامس عشر ، ولم تنتشر في فرنسا إلا في أوائل القرن السادس عشر . وقد أطلقوا على ذلك العهد اسم « عصر النهضة » أو « عصر البعث » لأن العصر الذي سبقه كان عصر قحط وجذب وجود . ولهذا أخذ أدباء النهضة يدعونه بـ « عهد الليل المظلم الطويل » . وفي الحق أن عهد هذه النهضة تين بأن يعتبر بعثا بعد موت ، أو حركة بعد جمود مرهق طال مداه وثقلت وطأته على العقول تقالا حولها إلى بيضاء مجدبة .

على أن عهد النهضة هذا لم يحل في أوروبا الغربية فجأة ولم يقفز فيه الأدب والفن والفلسفة قفزة واحدة ، وإنما سبق النهضة عصر آخر مكون من ستين عدة يطلق عليها المؤرخون اسم « عصر الانتقال » وهو العصر الذي تهيأت فيه العقول والأفكار لقبول النهضة والنجاح فيها ، ولكن هذا التهيؤ لم يجيء عفوا ولا بطريق المصادفة وإنما جاء خضوعا للنواميس الطبيعية التي تقضي بتطور كل ما يحويه الوجود من كائنات حية أو جامدة والتي تدفع بقوتها الأسباب إلى ظروفها المنتجة التي تؤثر بمقتضاها في المسببات فتنشأ من ذلك التفاعل كائنات جديدة لم يكن لها قبل هذا التأثير وجود .

وهكذا خصعت النهضة في أوروبا كما تخضع في كل جوانب الأرض لسنن الله الكونية
« ولن تجد لسنة الله تبديلا » .

غير أن الذي يعيننا هنا من النهضة العامة هو النهضة الفلسفية ، ولهذا سنقتصر
على الإشارة إلى لونها الخاص الذي اصطبغت به فيزها عن العصور الوسيطة وإلى ذكر
أهم أسبابها وغاياتها ثم إلى ذكر لمحات عن أشهر زعمائها .

١ - لون النهضة

يمكن أن يطلق بوجه عام على كل تلك الحركات الفلسفية المختلفة التي اكتظ بها
عصر النهضة اسم « الحركات الطبيعية » وذلك لأنها اتفقت جميعها على ألا تخضع العالم
ولا السلوك البشري لأية قاعدة خارجة عن ذلك العالم نفسه كما كانت الحالة في العصور
الوسيطة حيث كان رجال الدين يرجعون كل تغيير في ظواهر الكون أو في سلوك
الإنسان إلى الإله الذي هو مركز كل شيء . أما النهضة فقد خرجت على هذه العقيدة
القديمة وجعلت تبحث لهذه الظواهر وتلك المظاهر عن نواميس داخلية موجودة في
العالم وفي الطبيعة البشرية ذاتهما . ولهذا كونت لها فكرة حديثة حرة عن العالم
وعن الحياة ترى من خلالها الإنسانية وحدها مستمتعة بالإجلال والتقديس وإن كانت
قد ظلت سطحية لأنها لم تيسر لها التعمق الضروري الذي يتطلب الوقت والهدوء
الكافيين للنظر والتحقيق .

على أنه يجب الاعتراف بأن العصر الحديث مدين بكثير مما ظهر فيه من نظريات
عميقة لما وضعت النهضة من مشا كل ولم تتمكن من حلها .

ب - أسباب النهضة وتأججها

أما وقد أشرنا آنفاً إلى ناموس الأسباب والمسببات فقد وجب علينا أن نلم في إيجاز بأهم الأسباب التي تكاثفت على وجود النهضة وهي تلتخص فيما يلي :

(١) حماية الأمراء الإيطاليين وبعض أجيال رؤساء الكنيسة الممتازين المثقفين للعلماء ورجال الفكر وتشجيعهم إياهم بمالهم وجاههم على البحث الحر والإنتاج المستقل فمن الأولين أمراء « ميديسيس » *les Médicis* في فلورانس ، وأمراء « سفورزا » *Storza* في ميلانو ، ومن الآخرين البابا « جوليوس الثاني » *Jules II* . وأكثر منه خلفه البابا « ليون العاشر » *X Léon* . ولا غرو فهو أمير من أسرة ميديسيس السالفة الذكر ، وقد بلغ من تشجيعه الحركة الفكرية وحمائه إياها حدا دفع المؤرخين إلى أن ينسبوا العصر إلى اسمه فيقولوا : عصر ليون العاشر . كما قالوا فيما بعد : عصر لويس الرابع عشر . ومن رجال الكنيسة الذين ساهموا في حماية المفكرين أيضاً « الكاردينال بامبو » *le cardinal Bambo* .

هذا ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن من بين أولئك الذين شجعوا النهضة وكفلوها برعايتهم « فرانسوا الأول » *François I* . ملك فرنسا وأخلافه .

(٢) هجرة العلماء الإغريق الذين كانوا منذ زمن بعيد قد استوطنوا مدينة القسطنطينية وأقاموا بها إلى سنة ١٤٥٣ حيث استولى عليها السلطان محمد الفاتح وطرده منها أولئك العلماء فهاجروا إلى إيطاليا وحملوا معهم مخطوطات إغريقية تحوى فلسفات : فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، وزينون ، وإبيكور ، وأفلوطين ، زرفيروس ، وغير ذلك مما أنقذوه من أيدي الناهبين والمخربين ، فوضعوه بين أيدي البابا والأمراء ، فخلقت إذاعته في أوروبا الغربية روحاً جديدة ، أخص ماتمناز به الميل

الشديد إلى الهيلىنية التى تستلزم انتشار الإنسانية استلزام الشمس الضوء ، فكان من نتائج ذلك أن نودى بأن الإنسان يجب أن ينظر إليه فى ذاته لا لأى اعتبار آخر ، وبأن الكتاب يجب أن يدرس ، ليفهم فهماً حراً ، لا ليرى مقدار قربه من النصوص المقدسة أو بعده عنها .

ومن نتائج إذاعة هذه المخطوطات الهيلىنية أن اطلع المثقفون على النصوص الأصلية ووازنوا بينها وبين الخلط الذى ملأ به اليهود والسريان والعرب والمدرسيون بطون الكتب وظل معتبراً ضمن الحقائق حتى كشفت النصوص الصحيحة بطلانه .

(٣) استحداث المطابع الذى صير الحصول على الكتب أسرع وأرخص وأسهل من ذى قبل ، فانتشرت بذلك المؤلفات الإغريقية النفيسة التى ألمعنا إليها آنفاً . وأول من كشف الطباعة هو « كوستيرهارلىفى » *Coster de Harlem* . الهولاندى الذى طبع بعض الأسفار على آلة خشبية فى أوائل القرن الرابع عشر ، ولكن هذا الكشف ظل عقيماً أو ضئيلاً الفائدة على الأقل حتى استحدثت « جيتانبيرج » *Guttemberg* . آلة تطبع بوساطة حروف معدنية متحركة اهتدى إليها بعد بحث طويل وأبرزها إلى حيز الوجود فى سنة ١٤٤٠ م . وأول كتاب طبع فى هذه المطبعة هو التوراة . وكان ذلك فى مدينة « ستراسبورج » فى سنة ١٤٥٠ . وفى سنة ١٤٧٣ دعا « جان دى لاپير » *Jean de la Pierre* . مدير جامعة باريس ، و « جيوم فيشيه » *Guillaume Fichet* . أستاذ الأدب بها ثلاثة من رفاق « جيتانبيرج » فأسسوا مطبعة فى السوربون واستدعى ذلك أن يحميمهم مدير الجامعة وأساتذتها من الجمهور الذى كان يعتقد أنهم سحرة جاءوا إلى باريس ليظهروا عمل المردة والشياطين ، ولكن هذا الجهل لم يدم طويلاً ، إذ لم تلبث المطابع أن عمت فى باريس وفى عواصم المقاطعات وأنتجت النتيجة المرجوة منها ، وهى المساهمة فى تكوين النهضة . ومن أهم النتائج

التي أحدثها هذا الابتكار إلى جانب تعميم العلم ومهولة الحصول عليه هو تحديد النصوص وحفظها من عبث العابثين وحمايتها من الحذف والزيادة والتشويه والتبديل والتحريف عن سوء نية أو عن جهل .

(٤) تقدم العلوم ونشاط الاختراعات الجديدة في أفرعها واصطلاحاتها على اختلاف

أنواعها .

(٥) الكشوف الكبرى التي قلبت التاريخ والجغرافيا القديمين رأساً على عقب وأتاحت فضلاً عن ذلك لمفكرى ذلك العصر أن يروا فريقاً كبيراً من البشر يعتقدون ديانات غير ديانتهم ويسيرون طبق تقاليد متباينة مع تقاليدهم ، ولهم آراء تتعارض مع آرائهم ، فأحدث ذلك احتكاكات فكرية كان لها أثرها .

(٦) حركة الإصلاح الديني التي أعدت أولاً في إنجلترا في القرن الرابع عشر

ثم في بلاد التشك في القرن الخامس عشر ثم ظهرت بجلاء في سنة ١٥٢١م على يدي « لوتر » Luther . ولكن لا ينبغي أن يفهم أن هذه الحركة كان لها أثر مباشر في النهضة ، كلا ، فهي حركة دينية محضة معادية للفنون والآداب ، ومتعارضة مع العودة إلى العصور الهيلينية ، وإنما فائدتها قد جاءت من أنها تؤسس دعوتها على الدراسة الشخصية للتوراة وعلى أن كل فرد يجب عليه أن يقرأ نصوصها ويتأمل فيها ، ليستخرج منها مبادئ أفعاله . وإذا فهي تدعو إلى فصل عرى الصلة بين الفرد والسلطة الدينية ، وتنادى بالنظر الحر ، وتعمل على استقلال الفكر .

هذه هي أهم العوامل التي تكاتفت على إيجاد النهضة ؛ أما أسباب بزوغ شمسها من أفق إيطاليا بنوع خاص فمنها : أن كل المنتجات الإغريقية كانت مترجمة إلى اللغة اللاتينية وهي لغة إيطاليا ، وأن العلماء الذين طردوا من القسطنطينية قد استوطنوا تلك الأصقاع ، وأن الآثار الإغريقية كانت في إيطاليا أبقى منها في أي بلد آخر ، وأن

الحالة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في تلك البلاد كانت تقتضى أن تكون هي مبعث النهضة .

أنتجت هذه الحركة الانتقالية المضطربة كثيراً من الرجال المبرزين في أفرع العلوم المختلفة كالطب والتشريح والفلك والرياضة والطبيعة والكيمياء والتاريخ والجغرافيا وغير ذلك . ولما كانت الفلسفة أهم نواحي التفكير البشرى ، فقد كان من الطبيعي أن يتأهل أوفر حظوظ هذا النهوض العقلي ، وهذا هو الذى حدث بالفعل ، فظهر عدد عظيم من المفكرين الأحرار ، والفلاسفة المجددين الذين استطاعوا أن يزيحوا عن كاهل البشرية ذلك النير القاسى الذى أثقلته به عصور الجهل والظلام والاستبداد . بيد أن أولئك الفلاسفة - رغم نهوضهم - لم يتخلصوا من الآراء القديمة ، بل حاول كل واحد منهم أن يمزج مبادئ النهضة بالمذهب القديم الذى يعتنقه ، أو بعبارة أخرى كانت غاية كل واحد منهم أن يجعل الفلسفة القديمة التى يناصرها محوراً يدير حوله الآراء الحديثة التى أجملتها لك آنفاً فى « أن الطبيعة محتوية على أسبابها المؤثرة فيها » . ولا ريب أن هذه الخطوة قد خلقت فى منتجات النهضة تعارضات شتى ، ووضعت أمام أربابها عقبات جساماً . ومهما يكن من شئ فإننا سنحاول أن نلم هنا فى إيجاز بتلك الحركة الفلسفية مبينين أقسامها المختلفة ، وشارحين وجهة نظر كل قسم منها .

ج - التيارات الفكرية

نستطيع أن نقسم التيارات الفكرية التى ظهرت فى ذلك العصر المضطرب إلى أربعة أقسام ، وهى : التيار الأرسطى ، والتيار الأفلاطونى ، والتيار الأخلاقى ، والتيار العلمى . وإليك نبذة عن كل واحد منها :

(١) أُنْبَارِ الأُرْسُطِي :

لما كانت جامعة « بادوآ » Padoua - خاضعة منذ سنة ١٤٠٥ لجمهورية البندقية الحرة ، فقد سبقت غيرها إلى الاستمتاع بحرية الفكر ، فتخلصت من تدخل السلطة الدينية في أساليب تعليمها ، وجعل الأساتذة الأحرار يدرسون فيها بصراحة شرحى الاسكندر الأفروديزي وابن رشد لنظريات أرسطو ، وهما الشرحان المتعارضان في نظرية خلود النفس عند المعلم الأول^(١) . وأشهر أساتذة هذه الجامعة أو أبرز رجال هذا التيار هو :

« بييترو بومبونازى » Pietro Pomponazzi « وقد ولد في مانتو في سنة ١٤٦٢ وتوفى في بولونيا سنة ١٥٢٥ .

ونحن إذا نظرنا إلى كتاب هذا الباحث المعنون « عن خلود النفس » الذى ظهر في سنة ١٥١٦ ألفينا فيه ما يجعله جديراً بأن يعتبر مقدمة لنوع البحث الحديث ، إذ أنه - مع أن غايته لم تكن إلا التنقيب عن رأى أرسطو الصحيح - يعلن أنه يناقش هذه المسألة على ضوء العقل الطبيعى وباستقلال عن كل سلطة ثم يسط السؤال التالى :

إذا فرضنا أنه ليس لدينا أى وحى إلهى ، فأية فكرة يجب علينا أن نكونها عن الإنسان وعن مكانته فى العالم ؟ ثم هو لا يلبث أن يجد الجواب على هذا السؤال عند أرسطو نفسه فيما يثبته شراح كتبه . ومن هذا الجواب يقتطع رأيه فى النفس البشرية

(١) يرى الاسكندر فى هذا الصرح أن النفس هى صورة للبدن لا يمكن استقلالها عنه ، وبالتالي لا يمكن بقاؤها بعده ، فهى كائنة بكونه وزائلة بفساده ، بينما ينسب ابن رشد إليها شيئاً من معنى وحدة الوجود فيقرر أن العقل العام هو وحده الأبدى وأن النفوس الفردية لا تزيد على أنها تسام فيه بوساطة أفعالها العليا وهى التعقلات .

فيقرر أنها الصورة الكاملة للبدن ، وهذا التقرير يقتضى نفي وجودها مستقلة عنه .
ولا شك أن لهذا الرأي من الناحية الخلقية نتائج جديرة بالعناية مادام أن النظر إلى
المثوبة أو العقوبة بعد الموت لم يصبح قادراً على أن يكون باعثاً من بواعث العمل
للإنسان الطبيعي ، بل بالعكس يعرج « بومبونازى » بأن هذه النظرة إلى الحياة
الأخرى في الأخلاق رديئة ، إذ هي تحول بين الإنسان وبين فعل الخير للخير ، وهو
يقرر أن الإنسان يجب أن يجد في حب الخير وبغض الشر مبرراً كافياً لسلوكه ، وهذه
هي إحدى نواحي تجديداته وهي الإدراك الواقعى للحياة الإنسانية دون الإذعان لأى
مصير غير طبيعى .

بيد أنه ينبغي أن نعلم أن جامعة بادوا - رغم هذا التجديد الملحوظ - قد ظلت
فيما يتعلق بعلم الطبيعة أرسطوطاليسية وفيه للنظريات القديمة ولم تساهم في الحركة العلمية
التي ظهرت في عصر النهضة وإن كانت قد تقدمت غيرها إلى الأخذ بنصيب من التجديد
في الأفكار الفلسفية . ولهذا كانت آراؤها الطبيعية ضعيفة بالية بقدر ما كان النقد
النظري والدينى والخلقى لديها ذا أهمية قينة بالاعتبار .

(٢) ألتبار الأفلطونى:

كان المسيحيون منذ أوائل عهدهم بالتفكير الفلسفى المنظم يستقبلون الأفلطونية
خير استقبال ، ففي كل أطوار العصور الوسيطة كان لها أنصار من المتدينين يؤيدونها
ويحاولون خلق الصلة بينها وبين المسيحية أو تقويتها . ولهذا لم يجد دعائها في عهد
النهضة من العقبات ما وجد إخوانهم دعاة الأرسطوطاليسية ، بل بالعكس قد استعانت
الجمعية المنعقدة في فلورانس في سنة ١٤٤٠ بالأفلطونية لتقاوم بها آراء أرسطو عامة
وعلى الخصوص نظرية جحود خلود النفس ، وأكثر من هذا أن بعض كبار المفكرين

مثل « مارسل فيسان » Marsile Ficin . قد ظلوا إلى القرن الخامس عشر ، والأمل في مصالحة المسيحية والفلسفة يملأ نفوسهم ، وقد أعلن هذا الأخير أن البحوث الفلسفية ضرورية لمساعدة التعاليم الدينية على التخلص من زندقة ابن رشد التي أصبحت الأساليب الدينية غير قادرة على كبح جماحها ، وأنه ينبغي إيجاد دين فلسفي يصفي إليه الفلاسفة معتبطين ، بل قل : إنهم قد يمتنعون به ، وأن الأفلاطونية هي أصلح المذاهب لهذه المهمة ، لأنها بتحوير بسيط تصير مسيحية .

استمر هذا التيار مستمتعا بالسيادة في الهيئات الدينية ، فأعلن « إيراسم » Erasmus وهو من كبار دعاة الإنسانية في القرن السادس عشر أنه سعيد بملاحظة الوفاق التام بين المذهبين : « المسيحي والأفلاطوني » حول النفس البشرية الموثوقة في البدن والتي تحول المادة بينها وبين مشاهدة الحقيقة كما يتفقان في مزج شخصية الحكيم بشخصية النبي ، ولكن هذا اللون من التوفيق بين الدين والفلسفة يعني دارس العصور الوسيطة أكثر مما يعني دارس النهضة ، لأنه من خصائص تلك العصور . ولهذا سنغض عن الإفاضة فيه وسنقتصر في بحثنا على بعض المفكرين من أشياع هذا التيار الذين ساهموا في تقدم العلم في عصرهم وحاولوا إدخال أفكار جديدة في مذاهبهم عن العالم وشرح ظواهره وإن كانوا قد احتفظوا بإطار فلسفة العصر القديم وعميقة العصور الوسيطة ، ومن أشهر هؤلاء المفكرين .

« نيكولا الكوزي » Nicolas de Cusa . وقد ولد في « كوز » في ألمانيا سنة ١٤٠١ ، ولما شب درس في بلاده ثم في « بادوا » وأخذ يرتقى المناصب الدينية حتى صار كاردينالا ، وقد ساعد صديقه البابا بيوس الثاني على مناهضة حركة الإصلاح الديني التي كانت لا تزال ناشئة ثم توفي في سنة ١٤٦٤ .

كان اللاهوت غاية القصوى ، ولكن هذا لم يمنعه من إنتاج أفكار شيقة ، وآراء

قيمة في نظرية المعرفة وفي العلم الطبيعي ، أما فلسفته فقد كانت على الأخص أفلاطونية حديثة ، ولهذا سنغض عنها هنا ، وإنما نسجل ما استحدثه فيها وهو أنه أجهد نفسه في إزالة ما بها من تناقض ونبو عن العقل ، وظل يتتبع هذا النهج حتى اهتدى إلى النسبية في الأفكار ، ففي فكرة تحديد المكان والحركة مثلا وصل إلى الاقتناع بأن العالم لا يمكن أن يكون له محيط ، وإلا لكان هناك شيء آخر يماسه ويحده ، وبهذا لا يكون العالم حاويا كل شيء ، وذلك يناهى أن يكون هو العالم ، وإذا ثبت أنه لا يحيط له ، ثبت أنه لا مركز له ، وإنما الإنسان حيث يكون يخيل إليه أنه في المركز سواء أ كان على الأرض أم في النجوم أم في الشمس ، وإذا انتفى المركز عن العالم لم تكن الأرض ساكنة ، لأن العلة التي كان القدماء يستندون إليها في إثبات سكونها إنما هي مركزها ، والذي يجعلنا لانشعر بحركتها هو عدم وجود نقطة ثابتة نقيس عليها ونعتبرها محور الموازنة . وبهذه النظرية يهدم « نيكولا الكوزي » مذاهب القدماء في حد العالم ومركز الأرض وثباتها .

ومن هؤلاء المفكرين أيضاً :

« جيوردانو برونو » « Giordano Bruno » وقد ولد في سنة ١٥٤٨ في « نولا » في إيطاليا الجنوبية من إحدى أسر الأشراف ، ولما بلغ من العمر ستة عشر عاماً أدخله أهله ديراً في نابولي . وفي سنة ١٥٧٦ آتهم بالهرطقة ففر نجاة بنفسه من السجن ، ومنذ ذلك العهد بدأت حياته التأهية ، فأتجه إلى إيطاليا الشمالية ، وفيها اطلع على مذهب « كوبرنيك » « Copernic » ولكنه لم يلبث أن غادرها لاصطدامه فيها بالتيار الأرستوطاليسي القوي الذي كان رجال الدين إذ ذاك يؤبدونه ، فذهب إلى جنيف ، ولكن سرعان ما خاب أمه ، إذ ألقى البروتستانتيين فيها أضيق صدورا من الكاثوليك فخارتحل إلى فرنسا ، وفيها سما نجمه وأخذ يدرس بنجاح في تولوز ثم في باريس ، ولم

يكند « هنري الثالث » « Henri III » ملك فرنسا يسمع به حتى دعاه إلى مجلسه واستمع إلى آرائه ثم منحه رضاء وحمایتة ، وبعد ذلك ارتحل إلى إنجلترا يحمل توصية من الملك المذكور ، ولكن الإنجليز لم يروقوه فدعاهم بالبرابرة ، وأعلن أن مثل إذاعة العلم بينهم كمثل نثر الجواهر أمام الخنازير^(١) ، ولم يلبث أن قطع محاضراته في جامعة أكسفورد وعاد إلى باريس فلم يستطع الإقامة فيها لتغير الحالة السياسية ، فارتحل إلى الامبراطورية الجيرمانية ، ولكنه طرد بسبب أفكاره من جامعاتها إلا جامعة « فيتينبيرج » « Wittemberg » فظل يدرس فيها عامين ثم ارتحل إلى البندقية ليعلم أحد أبناء الأشراف ، ولكن هذا التلميذ أبلغ عنه السلطة الدينية قبض عليه فظل رهين السجن ثمانية أعوام ، وبعد قضية طويلة حكم عليه بالإحراق حياً ونفذ هذا الحكم في روما في سنة ١٦٠٠ .

منتجاته وآراؤه :

كان هذا الفيلسوف أسبق معاصريه إلى التأليف في ربط النظريات الفلسفية وجعلها مجموعات تلتئم مسائل كل مجموعة منها بعضها مع بعض ، وإن شئت فقل : إنه كان أولى طلائع النهجيين في عصر النهضة ، وقد أعلن أن الفلاسفة مدينون في أجل ما أنتجوا من مذاهب فلسفية لتجاربهم الطويلة المتتالية التي لولاها لما وصل أحد إلى التمحيص . وعنده ألقى الباحثون للمرة الأولى الطموح إلى إيجاد فلسفة جامعة تضم خير ما أنتجته سلسلة المفكرين الذين تقدموه والذين لا يمقت من بينهم إلا أرسطو الذي يصفه بما نصه : « إنه ذلك الرجل الشتام الطماع الذي أراد أن يحط من قيمة

(1) Hoffding, Histoire de la Philosophie moderne, tome I, p. 120

آراء الفلاسفة الآخرين ومن طرائق تفلسفهم»^(١).

أدت هذه الرغبة عنده في الإحاطة بكل ما تقدمه وفي إثبات أفضله ، وفي الربط بين النظريات المتلازمة إلى إظلام أفكاره ، وتعقيد آرائه إلى حد ضايق كل الذين حاولوا دراسة منتجانه وحملهم على رميه بالتناقض . وبيان ذلك أن الباحث كثيراً ما يعثر عند « برونو » على نظريات لم يتعود وجودها مجتمعة في مؤلفات غيره ، وذلك مثل وجود أقانيم أفلوطين الثلاثة : الإله ، والعقل ، ونفس العالم ، ثم المادة بعدها . وهو لشرح هذه الأخيرة يستخدم نظرية مركزية الشمس الكوپيرنيكية ويضيف إليها لانهاية العوالم ، وكذلك يجد المرء عنده نظرية الثبات البارميدي ، وهو يشرحها بأن الإله يجب أن يدرك على أنه جوهر غير متناه يحل عن أي تغير من تغيرات الظواهر والأحداث ، وأيضاً هو يدرك تلك الظواهر على أنها كميات هائلة من الذرات ، ولكن دون أن يهجر فكرة وجود جوهر أزلي أعلى يتمثل في كل شيء ، وهذه هي روح ذرية أفلاطون ، لا ذرية ديموكريت ، ولقد رماه بعض المحدثين لهذا المزج بالتناقض ، ولكن الأدقاء رأوا فيه مفكراً تطورياً حاول أن يخلص المذاهب القديمة من قيودها المرهقة وأن يستخدم خير نظرياتها في بناء « فلسفته الجامعة » التي يصبو إليها . وكل ما يؤخذ عليه أنه كان جريئاً في التأويل والاستخدام ولم يكن جامداً ولا متشبهاً بكل قديم على علاته ، بل كان أول همه إذا رأى نظرية حديثة أن يحاول التوفيق بينها وبين القديم ، وأن يجتهد في إثبات أنه ليس في ذلك القديم ما يحول دون حدائمه فن ذلك مثلاً أنه حين اطلع على نظرية مركزية الشمس الحديثة التي هدمت نظرية مركزية الأرض الأرسطوطاليسية ، أعلن أنه لا يوجد ألبتة في أي جزء من أجزاء فلسفة أفلاطون ما يدل على تشبهه بمركزية الأرض ، وفوق ذلك فإن الفيثاغورية قد

(1) Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, tome, I p. 778.

قالت من قبل بتمرکز الشمس .

هذا كله فيما يتعلق بتوفيقاته وتلقيقاته ، أما آراؤه الخاصة فأهمها أنه مع قوله بمرکزية الشمس بالنسبة لعالمنا كما يرى كوبرنيك ، يقرر أن الكون غير محدود ، وأنه مؤلف من عوالم غير متناهية تشبه عالمنا ، وأن لكل واحد منها شمسها التي هي مركزه ، وفي كل نقطة من هذا الكون اللامتناهي تتصرف الألوهية كروح مدبرة تحيط بكل شيء وتمنح كل شيء الحياة والحركة ، إذ أن الألوهية هي روح روحنا كما أنها روح الطبيعة كلها ، وهو يرى أن العظمة الإلهية لا يمكن أن تتضح ولا أن تتحقق إلا في عالم غير متناه . وأهم ما يميز فلسفة برونو ، هو فكرة مزج المثالية الأفلاطونية بواقعية الطبيعة . وبهذه الميزة قد تقدم علماء عصره بخطوات واسعة فسجل بهذا تفوقاً بارعاً لا يصح الإغضاء عنه .

(٣) التيار الأخرى :

يمتاز مفكرو هذا التيار الثالث عن مفكري التيارين السالفين بأنهم مبتكرون لم ينتسبوا إلى فيلسوف قديم أو يتقيدوا بنظريات غابرة ، وإنما قد تحرروا من كل أثر عتيق وهبوا يعرضون الإنسان على حالته الطبيعية ، لأنه أثر من آثار الطبيعة أي دون أي التفات إلى مصيره المتحدث عنه في الكتب الدينية ، ومن أشهر مفكري هذا الفريق :

ميشيل دي مونتيني « Michel de Montaigne »

حياته :

ولد « ميشيل دي مونتيني » في قصر آل دي مونتيني بـ « بوردو » في ٢٩

فبراير سنة ١٥٣٣ من أسرة عالية نبيلة ذات شهرة فائقة ، فنشأ نشأة راقية وترى بين
أحضان العلم، لأن والده كان رجلاً مثقفاً مستنيراً في كثير من أغصان العلوم والمعارف
ولم يقتصر هذا الوالد العالم على تهذيب ابنه في المنزل أو في الدير كما كان كثير من
سراة عصره يفعلون ، ولكنه استدعى له أستاذين من أشهر العلماء ، ليعلموا هذا الابن
الناشئ اللغة اللاتينية تحت سمع ذلك الوالد الحكيم وبصره ، ولم يكتف بهذا أيضاً ،
بل أراد أن يدرس ابنه اللغة اللاتينية دراسة اللغات الحية ، فلا يقنع بمعرفتها معرفة
علمية كما كان المتعلمون في ذلك العصر يفعلون ، وإنما يجب أن يعرفها ترجمة واشتقاقا
وأسلوباً وكتابة وتكلماً . ولشدة تصميمه على تنفيذ ذلك العزم قد حتم على كل من في
القصر أن يحفظوا من اللغة اللاتينية جميع الكلمات اللازمة لحياتهم المنزلية وأن يخاطبوا
بها الغلام ، بل وأن يتخاطبوا بها أمامه فيما بينهم حتى تثبت هذه اللغة الجديدة في ذهنه
ثماتاً عملياً منتجاً ، لأنه كان مقتنعاً بأن كل ثقافة بدون اللغتين : اللاتينية والهيلينية
ناقصة براء ، وعامية مبتذلة .

ولما كان هذا الوالد يبني أن يكون ابنه أحد رجال السياسة المشار إليهم بالبنان ،
فقد عوده منذ العام الرابع على الاختلاط بالريفين والامتزاج بطبقات الشعب المختلفة ،
لينشأ محبباً لهم ومحبوياً منهم . وبهذه الطريقة يستوثق والده من انتخابهم إياه في
المستقبل ، لتمثيلهم في أحد المجالس النيابية وقد كان ذلك بالفعل حين جاء الوقت
الملائم له .

ألقى هذا الوالد الحكيم ابنه بعد ذلك بمدرسة « جيبي » ب « بوردو » فدرس
فيها من معارف أهل عصره ما جعله خليقاً بأن يفكر تفكيراً حراً بعيداً عن القيود
والأوهام والخرافات التي كانت تغشى عقول الأغلبية القاهرة في عصره . ولما انتهى
من دراسة المواد الثقافية اللازمة والمعارف العامة الضرورية ، شرع في دراسة القانون

حتى يتمكن من الظفر بتلك الأمنية التي كانت تحتل رأسه في تلك الأيام ، وهي مركز الممثل السياسي العالم بالقانون .

ولما تخرج في الحقوق اندمج في الحياة العملية وساهم في سياسة الدولة ، فانتخب عضواً في مجلس إقليم « بوردو » فمثل ناخبيه تمثيلاً مشرفاً يرضيهم ويسرهم ، بل يجعلهم يفخرون بنيابته عنهم فخراً يتكافأ مع ما قام به من جلائل الأعمال ، غير أنه تخلى عن هذه العضوية حين توفي والده وصمم على أن يعيش في قصره ، ليفرغ جهده في أعماله الخاصة .

ويحدثنا دي موتيني عن نفسه فيقول: إنه لم يشعر بالمسئولية حق الشعور إلا حين توفي والده لأنه أحس بالحياة تلتى فوق كاهله كل أثقائها وأرزائها دفعة واحدة وفي ساعة واحدة ، وهي الساعة التي تلت مغادرة والده للحياة ، فرأى عند ذلك أن الواجب يقضى عليه بأن يخلع « الروب » ويتقلد السيف ، ففعل غير متردد في تلبية نداء هذا الواجب المقدس ، وهو حلولة محل والده في حماية المقاطعة والاستعداد التام للمقاتلة ، والاستشهاد في سبيل الوطن كما كانت عادة أبناء الأشراف في ذلك الحين . تزوج « موتيني » بعد أن أصبح رجلاً ناضجاً يفهم حقوق الزوجية ، ويقدر الواجبات العائلية حق التقدير بالآنسة المهذبة النبيلة « فرانسواز دي شاسيني » وقد أعقب من هذا الزواج بنات .

وفي سنة ١٥٨١ سافر إلى شمال فرنسا ثم إلى ألمانيا وإيطاليا ، فأتسعت معارفه ، وكثرت تجاربه ، وقوى ضوء أفق ثقافته قوة ظهرت آثارها في الجزء الثالث من كتاب « المحاولات » . وفي أثناء رحلته هذه تسلم رسالة من مواطنيه ينبئونه فيها بأن أهل « بوردو » قد انتخبوه لها عمدة أثناء تغيبه ، فرفض القيام بهذا العبء

الثقيل في أول الأمر ، ولكنهم ألحوا عليه وتمادوا في الإلحاح ، فلم يسهه إلا النزول عند إرادتهم ، فقبل هذا المنصب وكان محققاً في رفضه إياه حين رفض ، لأنه أتعبه كثيراً في أواخر أيامه ولا سيما حين كانت نار الحروب الداخلية تشتعل من حين إلى حين .

وفي سنة ١٥٩٢ هوى نجم حياته الذي طالما تألق في سماء فرنسا ، فكان عاملاً كبيراً من عوامل إنارتها ، وهكذا ظل اسمه يستمتع بالحياة والعظمة بين أسماء كبار فلاسفة عصر النهضة ، بل كان في طبيعتهم .

مؤلفاته :

بعد أن أقر موتيني كل شيء في نصابه من أمور الأسرة والمقاطعة اللتين أصبح مسئولاً عنهما على أثر وفاة والده وأشعر من حوله من الأشراف الموازين له بأن مقدرته على حمل السيف لا تقل ألبتة عن مقدرته على الدفاع في قاعة المحكمة ، أو الخطابة فوق منصة المجلس النيابي . وبعد أن تم له كل هذا أخذ يحس بالميل إلى الراحة والسكون يوماً بعد يوم ويشعر بجذبه في عنف نحو المكتبة التي أفنى بين جدرانها الأربعين سنة الأولى من حياته ، ثم انصرف عنها حين دعته إلى الانصراف ضرورات الحياة الاجتماعية وبواعث الاحتفاظ بالتقاليد « الأرستوقراطية » ؛ وإذا شئت فقل : إنه لم ينصرف عن المكتبة وإنما هو مخدر هذه التقاليد العائلية قد أنام في قلبه هذا الشغف بالكتب حيناً من الدهر ، فلما زال تأثير هذا المخدر وبطل عمله عاد الشغف إلى الاستيلاء من جديد على قلب هذا العالم العبقرى فجذبه قسر إرادته إلى المكتبة فمكف على ما فيها من جلائل المؤلفات وضخام المجلدات يستعيد قراءتها ، ويستظهر بعض عباراتها ، ويتتبع غوامض مراميها ، ويستقصى متشعبات مغازيها حتى إذا

اجتمعت لديه من الأفكار الفلسفية والأدبية والاجتماعية كمية وافرة نشرها أمام ذهنه المستقيم على بساط البحث والنقد والتحليل والتمحيص مستنيراً في ذلك كله بمصباح المنطق المنير وحججه الدامغة ، وبراهينه القاطعة دون خضوع لأي سلطان آخر غير سلطان عقله .

ولما انتهى مونتيني من عملية النقد والتحليل رأى أنه قد تجمع لديه من المواد الفلسفية والاجتماعية ما يكفي لتكوين عدة مؤلفات ، فبدأ يقيد هذه الفكر القيمة ، ويسجل تلك البحوث الفخمة في مؤلف ضخيم سماه : « المحاولات » وقد ظهر في سنة ١٥٨٠ الجزء الأول والثاني منه ، أما الجزء الثالث فلم يظهر إلا بعد ثمانية أعوام من هذا التاريخ أي بعد عودته من تلك الرحلة الطويلة التي قام بها خارج فرنسا والتي أشرنا إليها آنفاً .

لم يكد كتاب « المحاولات » يظهر حتى افتتن به كثير من العقول المهذبة التي خلقت فيها الثقافة استعداداً قوياً للتخلص من أغلال الخرافات وتبذ كل التعاليم المعادية للعقل والمنطق التي كان المفروضون يقومون بنشرها بين أفراد الشعب ليميتوا في رؤوسهم عناصر التفكير .

افتتن المستنيرون بكتاب مونتيني ، لأنهم وجدوا فيه نموذجاً جديداً من التفكير لا عهد لهم به ، وجرأة قوية على النقد لم يكونوا يتوقعونها ، ومقدرة فائقة على مجابهة الحقائق لم يكونوا يحلمون بمثلها في عصور الاستبداد . وفي الحق أنه لولا مجد أسرته وقوة أنصاره لرمى بالكفر والإلحاد ، أو على الأقل بـ « اللأدرية » التي يستوجب عليها أن يكون طعمه لنار الخشب القوية كما كانوا يفعلون بكل الملاحدة والزنادقة في ذلك العهد ، ولكنها الأغراض الدنيوية هي التي كانت تسود القلوب وحدها دون الإخلاص للحق .

ومهما يكن من الأمر فقد انسحر بكتاب موتيني كل الشباب المثقف ، وكان من بين المفتونين بهذا الكتاب إلى حد المغالاة الآنسة « جورنيه » التي لم تكذب ترى هذا الكتاب وتنتهي من قراءته حتى جنت هيأماً به ، وتركت في الحال مقرها وأسرته وأبجته إلى مؤلفه فأظهرت له فرط إعجابها ، وعظيم تقديرها لكتابه ، وما زالت تتردد عليه ، وتعلن غرامها بأسلوبه وأفكاره ، وحبها لمحدثه ونقاشه حتى صرحت له في أحد الأيام بأنها ترغب في أن تنتسب إلى أسرته وأن يتبناها مؤلف كتاب « المحاولات » فراق موتيني هذا المنظر الغريب وجعل ينظر إلى هذه الفتاة نظره إلى عرائس الشعر عند الهيلين ثم أجاب سؤالها ، وحقق لها أمنيتها فألحقها بأسرة « موتيني » وظلت ترافق هذه الأسرة حتى مات عميدها ، فاستمرت عاكفة على الوفاء لها ، ووقفت نفسها على خدمة أيم هذا الفيلسوف الراحل وبناته ، وعلى تدوين نصوصه وتقييد أفكاره ، وطبع كتبه ، والإشادة بأدبه وعلمه ، وفلسفته وأخلاقه . ولقد بلغت هذه الفتاة في تقديس أدب موتيني حتى أخذ الشبان يسخرون منها ويقولون : روت لنا الفتاة المعجوز عن موتيني كذا وكذا . وفي الحق أن الثقافة الفرنسية والتاريخ العام مدينان بنصوص موتيني وأفكاره لهذه الفتاة النادرة المثال . ولا ريب أن هذا التقدير الذي ظهر من جانب الآنسة « جورنيه » نحو هذا الفيلسوف الكبير يجب أن ينظر إليه بعين الاحترام والإجلال من جانبنا نحن المصريين الذين لم يستمتعوا بمشاهدة مثل هذه العواطف النبيلة بين مثقفينا ومثقفاتنا ولا برؤية هذا الغرام السامى بالعلم إلى حد التضحية والتفاني في شخصية العالم والالتحاق بأسرته ، ووقف الذات على خدمة زوجته وذريته من بعده كما فعلت الآنسة « جورنيه » مع « موتيني » مؤلف كتاب « المحاولات » إجلالاً لمنتجاته العقلية ، فهل لنا أمل في أن يجيء ذلك الوقت الذي نرى فيه المستنيرين والمستنيرات

من المصريين يشغفون بالعلم والفلسفة شغف الأنسة « جورنيه » بهما ؟
كان ميشيل دي موتيني قد صمم على القيام بطبعة أخرى لكتاب المحاولات زاد
فيها أفكاراً جديدة ، وعدل فيها بعض الأفكار القديمة ، ولكنه توفي قبل أن يشرف
على طبعتها ، فأتمت ذلك الأنسة جورنيه بعد وفاته .

ليس كتاب المحاولات هو كل ما ترك موتيني من المنتجات ، وإنما ألف كتاباً
آخر ، له قيمته وله شأنه في عالم الأدب والتاريخ ، ذلك هو كتاب « المذكرات »
الذي سجل فيه كثيراً من حوادثه الخاصة ووقائمه الشخصية ، وقيد فيه مشاهداته
في رحلاته إلى ألمانيا وإيطاليا . وقد تولت الأنسة جورنيه أيضاً طبعة هذه المذكرات
وتصحيحها بإجادة وإتقان .

لم يقتصر موتيني على الوضع والتأليف ، وإنما كان يترجم إلى لغته أهم ما يعتقد
أنه مفيد من مؤلفات العلماء والأدباء الأجانب . ومن الكتب الهامة التي ترجمها من
اللاتينية كتاب أثبت فيه مؤلفه أنه من الممكن معرفة الله بوساطة العقل والعلم^(١) .

فلسفته :

إن أهم ما يقدم إلينا فلسفة موتيني واضحة من بين كتبه هو كتابه « المحاولات »
لأنه أهمل فيه الأفكار النظرية إهمالاً تاماً . ولهذا فنحن سنعمل عليه وحده في استنباط
هذا المذهب .

شاء موتيني أن يصور الإنسان في هذا الكتاب كما هو في حياته الواقعية دون

(١) مؤلف هذا الكتاب هو عالم لاهوتي إسباني يدعى « ريمون السيوندي » وكان أستاذاً
في جامعة تولوز بفرنسا وقد توفي في سنة ١٤٣٢ ، وكان موتيني من المفتونين به ، فترجم له هذا
الكتاب في سنة ١٥٦٩ وخصص لتفريبه الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية من المحاولات .

خضوع لأي عامل آخر غير هذا الواقع الملموس . وقد اشتق جزئيات هذا المذهب من نفسه ومن أنفس معاصريه الذين كان يناقشهم ويساجلهم ، لا من الفروض والأخيلة الموهومة ، فجزم بأن الفلسفة الصحيحة هي ما كانت بعيدة عن تلك الادعاءات الزائفة التي تزعم أنها قادرة على تحديد ماهية الإنسان بالطريق النظري البحت . وكان « موتيني » يتأمل فيجد أن كل ما وصل إليه القدماء والمحدثون من آراء ونظريات هو في زعمهم حقائق ، وفي زعم خصومهم خرافات باطلة ، فاستهان بها جميعاً . وكان يصرح بأن كل تلك الوسائل التي استخدمها المفكرون للوصول إلى الحقائق لم تأت بأية حقيقة ثابتة ولم تنتج أي يقين يعتمد عليه ولا أية سعادة تصل بروح الإنسان إلى الهدوء المنشود ، فيجب الاعتراف بهذا الواقع المر الأليم ، وهو أن العقل البشري أعجز من أن يدرك ما هي الحقيقة فضلاً عن أن يحكم بوجودها أو بعدمها . وإذا ، فكل ما يصل إليه من علم هو سائر في طريق التغير . وعلى هذا فالارتيازية البيرونية ليست هي التهاون القاحل المجدب كما يصفها أعداؤها ، وإنما هي في رأي موتيني مذهب إيجابي لا يستطيع الإيمان به إلا من كانت نفسه كثيرة المطالب والاشتراطات ، لأن الشك وسادة قيمة لانتماء عليها إلا الرؤوس المنظمة ، ولأنه لا يوجد أبسط ولا أتفه من النفوس التي تصدق بسرعة كل ما تسمعه أو تراه وان أشأم ما أصاب الإنسانية من أرزاء هو محاولة وقف النفوس عند حد حقيقة موهومة أو معرفة زائفة .

ولذلك ينبغي أن نوقن بأن معارف العلماء ليس لها في ذاتها قيمة ولا ثبات ولا تصل إلى الإنسان أو تثبت في نفسه بوساطة سرِّ عالٍ كذلك الخيال الذي يدعونه : « ما وراء المادة » وإنما استعماله هذه المعارف وتحييده إياها هما اللذان يمنحانها هذه القوة .

أما العالم عند موتيني فهو سلسلة متناقضات وتغيرات ، وهو يصرح بأنه لا يستطيع أن يفهم الفطرة التي جعلها الرواقيون قطب الرحي ومحور الدائرة في التفكير والأخلاق وليس معنى هذا أنه يحدد القوانين الطبيعية ، بل بالعكس هو يعترف بها ويحترمها ويدرسها ، ولكن في الأجسام المادية على اختلاف أنواعها . وهو يصرح بأن الذي حداه إلى القول بأن الإنسان لا يدرك حقائق هذا الكون هو اقتناعه بأن هذا العقل الإنساني التعس الشقي ، بل التافه الضئيل أعجز من أن يدرك حقيقة « امبراطور » هذا الكون العظيم وماهيته . ومتى كان من المقطوع به أنه لا يدرك الحقيقة المطلقة أو حقيقة الحقائق ، فهو من غير شك لا يدرك حقيقة أخرى ، لأن من فاته الانتفاع باللباب ، فلا يعقل انتفاعه بالقشور التي هي في ذاتها لا تنفع ولا تفيد . ولهذا هو يدعو الإنسان المغرور أن يضع حدا للوثوق بعقله الضعيف المسكين ، وينبهه إلى التفكير في ذلك المصير السيء الذي سيقوده إليه الغرور ، وهو يتحدى قراءه فيقول لهم :
تعالوا إلى فابسطوا أمامي عقولكم مجردة عما تسمونه بالمنح النورانية ، والمواهب « الما وراء الطبيعية » ثم أروني بعد ذلك قيمة إدراكها الحرة ، وتفهماتها المستقلة ، فإن لم تجدوها مزيجاً من المتناقضات والاضطرابات ، فأنا على استعداد للانسحاب من الميدان .

رأيه في التربية :

كان والد موتيني قاسياً لايهم من أطفاله إلا بتربيتهم وتحسين نشأتهم ، وكان قلبه خالياً من الحنان الأبوي خلوا تاماً إلى درجة أن يحدثنا موتيني عنه فيقول : مات لوالدي ثلاثة أولاد في سن الطفولة فلم يتألم عليهم أدنى ألم ، بل من الممكن أنه لم يفكر فيهم . وبالإجمال لم يكن والدي من أولئك الآباء الذين يعميهم الحب عن مساويهم .

أولادهم فيهملوا تربيتهم . ويظهر أن موتيني قد استفاد من هذه التربية التي تلقاها عن والده في قصر الأسرة استفادة جعلته يفضل التربية المنزلية « الأرستوقراطية » على تربية المدارس والكلليات ، بل قد هاجم التربية « الديموقراطية » مهاجمة عنيفة ، وصرح بأن المدرسة الجامعة هذه العناصر المختلفة من الأطفال أعجز من أن تخرج رجالا ذوي قيمة في الحياة . ولقد كان تلميذ موتيني الخيالي الذي جعله مثلا أعلى لتربيته أرستوقراطيا لا يختلط بأبناء الشعب ولا يخضع لقواعدهم لأنها في رأى أستاذه لا تجدى ولا تفيد ، وهو يريد أيضا على أن يكون عضواً في الهيئة الاجتماعية الممتازة الراقية ، وهو لا يكفيه أن يربي عقل الطفل فحسب ، بل يجب أن يعنى فيه بتربية القوى الثلاث : الجسمية والعقلية والخلقية ، فهو لا يريد أن يكون جسماً فقط ، ولا روحاً فقط ، وإنما يريد أن يكون إنساناً كاملاً ، وغايته إلحاق تلميذه بالمثل الأعلى . ويرى موتيني أن من الخطر أن يحاول المربي أو المعلم حشو رؤوس الأطفال بالمعلومات التي تزيد على قوتها . وقد نقد المربون هذه الخطة وأخذوا عليها أنها تكون شباناً ساطعين براقين ، لاعلماء متعمقين ، وتنشئ متحاذئين جذابين ، ولكنهم سطحيون غير متينين ليس لديهم من القوة العلمية ما يتسلحون به ضد حوادث الحياة ، ولم يدفع موتيني إلى هذا الرأي إلا إيمانه بأن الرأس الحسن التكوين خير من الرأس الممتلئ بالمعارف . وهذا عكس رأى « رابليه » الذي يرى أن تكون الذاكرة الإنسانية حفرة عميقة تملأ بمختلف العلوم ومتباين الثقافات . ويرى موتيني أن من الخطر الدائم تنشئ الطفل على التشاؤم والحزن اللذين يصحبهما على ممر الأيام مرض فتاك يلحق مزاج الطفل فيعكس كل نظراته إلى الحياة . ويرى أيضاً أن من السخف ترك الطفل لعبة في أيدي سيئ الأخلاق من الأساتذة يربونه لأتفه الأسباب ، ويزعجونه لأوهى العلل والبواعث ، أو يكلفونه بالعمل أربع عشرة أو خمس عشرة ساعة في اليوم كأحد

الجمالين الذين يعملون على الأرصفة . ويجب أن يعود الطفل في رأى مونتيني على الموسيقى والرقص وركوب الخيل والصيد والملاكمة ، والجري واللعب بالسيف ، وغشيان المحافل الضاحكة حتى ينشأ مسروراً سعيداً ، ويجب ألا يكون شيء من هذا للتسلية بل ينبغي أن يكون كل ذلك جزءاً من الدراسة الضرورية^(١) .

رأيه في الأخلاق :

يرى مونتيني أن الخير والشر ليسا إلا اصطلاحين من اصطلاحات الإنسانية التي اتفقت عليها العصور الأولى لمنافع بيئية ، وأغراض اجتماعية ، ثم طال عليها العهد فقويت وثبتت وعظم سلطانها حتى عنا لها الناس ونالت من نفوسهم هذه الهيبة الموجودة الآن ، ثم تخطت هذه الهيبة ذنبك المعنيين إلى غيرهما من المعاني المختلفة الذائعة في الحياة كالفضيلة والرذيلة ، والطيبة والخبث ، والحسن والقبح ، والجمال والدمامة إلى غير ذلك من الصفات التي يتوهم الناس أنها حقائق وما هي في الواقع إلا ألوان مختلفة ، ومظاهر متباينة لاحقيقة لها ولا وجود ، غير أن مونتيني مع هذا يرى أن الإنسان يجب عليه ألا يعمل إلا كل ما فيه سعادة للإنسانية التي يرى أنها ممثلة في كل فرد من أفراد بني الإنسان تمثيلاً تاماً لا يختلف في ذلك فرد عن فرد إلا بالألوان العرضية التي خلقتها العوامل الطارئة كاختلاف البيئات ، وتباين الثقافات وأمثال ذلك .

وإذاً ، فونتيني يحاول أن يروض الناس على اللجوء بالمثل الأعلى ، وهو في نظره إيصال الإنسانية إلى التقدم والسعادة، مثله في ذلك مثل الفلاسفة الروحيين والمؤمنين

(1) Essai, livre I, chap. 25, de l'institution des enfants, dédié a madam Diane de Foix.

ولو أن مبادئه تختلف عن مبادئهم كل الاختلاف ، فهو - وإن لم يعترف بما يؤمنون به من وجود قوة داخلية معصومة - يسعى إلى نفس الغاية التي يسعون إليها دون قصد منه يشبه قصودهم الفلسفية .

هذا هو أهم آرائه في الأخلاق النظرية ، وقد اقتطعه من فلسفته المرتابة ، بل التي توشك أن تكون « لا أدريه » والتي تشك فيما يسميه الروحيون والمؤمنون تارة بالضمير ، وأخرى بالسريرة ، وثالثة باللطيفة الربانية .

أما أخلاقه العملية ، فقد بلغت من المحافظة والتمسك بالتقاليد مقدار ما بلغت من أخلاقه النظرية من الثورة والهدم والاستهتار بالقواعد والحدود التي وضعها الحكماء للفضيلة والرذيلة . ومن أهم ما اشتهر به من تلك الأخلاق العملية أنه كان صريحاً إلى حد بعيد ، وكان وفيّاً مخلصاً يتعب نفسه من أجل الواجب الذي كان يقدره جباراً في إسعاد الإنسانية . ويرى بعض مشاهير النقاد الفرنسيين أن مونتيني كان جباناً رعيدياً ، ويسوق من البراهين على هذه التهمة أن « بورديو » كانت قد أصيبت بالوباء في أيام حكمه لها ، وكان واجبه - كحاكم مسئول - يقضى عليه بأن يقذف بنفسه بين مواطنيه المرضى ، ليقدم إليهم من الخدمات والمساعدات ما عساه أن يخفف آلامهم بعض التخفيف ، ولكنه لم يفعل شيئاً من هذا ، بل نجا بنفسه واعتزل المرضى ولم يفكر لحظة واحدة في أن يلقي بنفسه بين كتلهم الموبوءة . وقد رد ناقد آخر من المؤرخين على هذه التهمة بقوله : إن هذا الفرار لم يكن عاراً على مونتيني ، ولا سباً في جبهته ، لأن الشجاعة في ذلك العهد كانت تتمثل في المبادرة إلى ميدان القتال ، ومواجهة الأبطال ، لا في الانحدار إلى بؤرة الوباء ، ومواجهة الأعداء ، وأن الجبن كان يتحقق في الفرار من الأول لا من الثاني ، ولكن الذي يمكن أن يؤخذ على مونتيني في هذه الحادثة هو أنه كان شخصاً عادياً لا يختلف عن أهل عصره ولم يكن

بطلاً ممتازاً أو شخصية منفردة بما لا يستطيع القيام به غيره من المعجزات .
ومن الأخلاق التي امتاز بها مونتيني اجتهاده في تحصيل العلم ، ونشاطه في
تكميل نفسه إلى درجة تفوق الحد المعتاد حتى انه يقول : « إلتى لم أدع الكتاب
من يدي حتى في أوقات الحرب العصيبة التي يشغل هولها القلوب ويفرق العقول في
بحار من التفكير في المصير .

ومن أخلاقه التي نسبها إليه مؤرخو الحركة العقلية المعجزة التي وصلت إلى حد
الغرور في نظر كثير من معاصريه ، ويقال إن هذا الغرور كان ناجماً في نفس مونتيني
عن امتيازه على غيره في العبقرية . ويرى آخرون أن هذا الغرور كان ناشئاً من امتداد
أطراف ثقافته . ويذهب فريق ثالث إلى أن الجمال المادي هو الذي حدا مونتيني إلى
الاعتزاز بنفسه . ولسنا ندري كيف يجرؤ أولئك النقاد على نسبة التباهي بالعقل أو
بسعة الثقافة ، أو بالجمال المادي إلى مونتيني مع تصريحاته القاطعة التي تنمى على الإنسان
بالأئمة من أجل غروره بهذه المظاهر التي صورت له سذاجته أمها ميزات ترفعه على
بقية الحيوانات . وإليك نبذة مما يقوله في هذا الشأن :

« إنه يحدث للأفراد العلماء حقاً ما يحدث لسنايل القمح ، إذ هي تسير منتصبية
مرتفعة ، ورؤوسها مستقيمة مزهوة ما دامت فارغة ، ولكنها حين تمتلئ وتثقل
بالحبوب إبان نضوجها تأخذ في التواضع وفي خفض رؤوسها ... » ثم يقول أيضاً :
... ومن ذا الذي من بيننا يستطيع أن يعمل عملاً يساوي في دقته وكاله نسيج
العنكبوت أو قرص النحلة ؟ أتباهي بجمالنا ؟ وهل يمكن أن يوازي في أي شيء جمال
الجواد أو الأسد أو الفهد ؟ ألق أنفاً نحسن صنماً بأن نتواري تحت الملابس التي تحفينا^(١)

(1) Essais, livre II, chap. 12, Apologie de Raymond de Sèbonde.

ونحن نحسب أننا لو نظرنا في هذه النصوص نظرة تأمل لأفينا أنفسنا مضطربين إلى
تبرئة موتيني من رذيلة الغرور ، وخصوصاً بالجمال المادى وإن كنا لا نحيل أن تكون
كبرياؤه ناشئة من إدراكه الفرق بينه وبين غيره من التأهين في ضلالات الجهل وهم
لا يشعرون .

تأثر موتيني وتأثيره :

إمتاز موتيني هو وقليلون من أمثاله الخواص من بين أهل عصره بتتبع الثقافة
الهيلينية خطوة بعد خطوة ، فلما فهموها وهضموا ما فيها من عناصر صالحة للقوة والتغذية
صاغوا أنفسهم على مثلها العليا ونبذوا ما كانت العصور الوسيطة قد نشرته بين الناس
من احتقار الطبيعة ، والاستهانة بالجمال والاتساق ، فأصبح هؤلاء الخاصة من المثقفين
نماذج صادقة للرجال الممتازين من أهل أثينا ، فلا يفكرون ولا يتخيلون ، ولا يفهمون
الحياة إلا على النحو الهيليني البحت .

وكما تأثر موتيني بالهيلين أثر كذلك في نفوس كثير من معاصريه ومن أتوا
بعده إلى هذا العصر الذى نعيش فيه ، بل يقول بعض المؤرخين : إنه هو الذى وضع
الحجر الأساسى لشك القرن الثامن عشر ، ولولا سيادة النظام ومتانة الحكم ، وقوة
الحكومات الفرنسية لاجتاح ارتياحه القرن السابع عشر كله ، ولكن الذى لا شك
فيه هو أن موتيني قد أثر في « فولتير » و « كوندروسيه » و « ألفريد دى فيني »
و « الكونت دى ليل » . وأخيراً أثر في « أناتول فرانس » الذى سار على نسقه
وانتهج منواله في أهم أفكاره الفلسفية . ويظهر ذلك جيداً في كتبه : « الآلهة ظمأى »
و « ثورة الملائكة » و « تاييس » و « حديقة إبيكور » وغيرها من مؤلفاته
الارتيازية .

نقد آراء :

لأنهم « پاسكال » و « بوسويه » و « مالبرانش » وأمثالهم « موتيني » بأنه كان رجلاً سيئ النية مستهترا ، خطراً على الأخلاق ، لأنهم - وإن كانوا متفقيين معه على ضعف الإنسان - قد أجمعوا على أنه يجب العمل على إصلاحه ومحاولة إنقاذه من وهدة الضعف التي كبا فيها بدلا من ترك أمره في يد الطبيعة تقوده قيادة غريزية محضه وبالتالي تنزل به من صف الإنسانية إلى صفوف الحيوانات التي لاتأبه إلا لرغباتها المادية . ولا جرم أن هذا المصير السيئ الذي بذل موتيني جهده في دفع الإنسان إليه لو تحقق لكان أشأم منحدراً تهوى إليه الإنسانية من عليائها إلى مقر الشهوات البهيمية فتمزق بهذا أوصال العلائق بينها وبين عالم المجردات والمثل العليا التي طالما كانت مطمح النفوس النقية ، ومعقد آمال الأرواح الطاهرة .

أما فلاسفة القرن الثامن عشر وواقميو القرن التاسع عشر ، فقد أجلّوا فيه المفكر الثائر الهدام الساخر القاسى الذى نسف اليقينيه وبعّجّوا منه قوله : إن وباء الإنسان هو إيقانه بأنه يملك العلم .

(٤) أنبار العلمى :

يمتاز زعماء هذا التيار بأنهم علماء لا ينتسبون إلى أفلاطون ، ولا إلى أرسطو ، وإنما مثلهم الأعلى هو : « أرشيميديس » الذى عرف للمرة الأولى كيف يجمع بين الرياضة والتجربة . وفى هذا الاختيار يلح الباحث لديهم طابع النهضة واضحاً ، إذ أنهم لم يفضلوا « أرشيميديس » عبثاً بل لما أنسوه فى رياضته من روح التجربة .

وبقدر ما كانت الأفكار القديمة وآراء العصور الوسيطة عن كيان العالم ونواميسه تتلاشى ، وبقدر ما كانت الاختراعات الكبرى تظهر ، والفنون تسير نحو الكمال كانت الرغبة في إعادة تأسيس العلوم على قواعد ثابتة تنشأ وتنمو ، ولما كان كل ما يعنى دارس الفلسفة من هذا التيار هو أثره على الحياة العقلية ، فقد وجب أن نشير هنا إلى نتائجه . ومن أهم هذه النتائج أنه حكم بالسيادة للمنهج التجريبي ، وهذا ينجم عنه حدوث لون مبتكر بين تطبيقات العقل البشرى ، وهذا اللون يتطلب حاجات جديدة ، وعادات لم تكن مألوفة ، وعلى أثر سيادة ذلك المنهج تقدم مبدأ التجربة على مبدأ سابقة الحكم «à priori» ومنها أيضاً أن الثورة بالنظريات العتيقة عن إدراك العالم قد أبانت أن ألباز الكون ليست خارجه ولا فوقه كما القدماء يتصورونها وإنما هي فيه ، ويجب كشفها في ثنايا ظواهره وأحداثه . ومنها كذلك أن معرفة الإنسان بالطبيعة ، وإمكان التنبؤ بمجرى بعض الحوادث ، واستطاعة السيادة على جزء منها قد قوت الشعور بالكرامة البشرية التي كان أنصار مبدأ الإنسانية قد وضعوا أساسه في النهضة الأدبية . وهالك شيئاً عن أعلام هذا التيار :

ليوناردى فانسى : « Léonard de Vinci » ولد في فلورانس في سنة ١٤٥٢ ، ولما نشأ درس فيها على الرسام الكبير « فيروكيو » « Verrochio » الرسم وصناعة المجوهرات كأحد الفنون الجميلة ، ولكن هذا العقل الذي يعتبر من أشد عقول زعماء النهضة عالمية لم يلبث أن مال إلى الفلسفة وإلى علمي التشریح والميكانيكا ، والفنون الأخرى وبرع فيها . ولما بلغت شهرته مسمع الدوق « لودوفيك اسفورزا » « Ludovic Sforza » دعاه إلى قصره في ميلانو ، فكان حياة البلاط وروحه المتحركة إذ كان رساماً ومثالاً ، ومهندساً وموسيقاراً في آن واحد . ولما انهار عرش الدوق

ذهب إلى روما ثم دعاه « فرانسوا الأول » ملك فرنسا فذهب إلى بلاطه ، وهناك أحيط بالتبجيل والتشريف وظل كذلك إلى أن توفي بين ذراعي الملك في سنة ١٥١٩ .
منعته كثرة مشاغله من كتابة مؤلفات كاملة في الموضوعات الطبيعية والفلسفية ، وتلك خسارة عظيمة ، لأنه لو كان قد كتب في شيء من هذا لترك أثراً عميقاً في الحركتين : العلمية والفلسفية في عصره . وفي الواقع أن كثيراً من الأفكار التي يعزوها المؤلفون إلى « جاليليو » Galilio . أو « بيكون » Bacon . قد وجدت من قبل مفصلة في مخطوطاته ، ولما ظلت حبيسة في تلك المخطوطات التي لم تعرف إلا في هذا العصر الأخير . وفي هذه المنتجات وحدها توجد العبارات الأولى الواضحة التي تعبر عن مبدأ ومنهج العلوم التي تدعى اليوم بالعلوم المضبوطة ، فهو الذي أظهر قبل غيره أهمية التجربة ، وأبان أن نتائج معارفنا لا نستطيع بدون الرياضة أن نتال اليقين الكامل ، وأن الحكمة هي وليدة التجربة ونتيجة الزمن . وقد نبذ النظر الذي لا يجد سنده في التجربة التي هي أم جميع العلوم . وقصارى القول قد احتوت حكم « ليوناردى فانسى » كثيراً من مبادئ النظرية الحديثة عن المعرفة . وعند ما برزت عباراته إلى حيز العمل اعتبره الباحثون أحد منشئى « الميكانيكية » الجديدة وعلم الهندسة الحديثة .
أما ما بقى بعد ذلك من مذهبه فهو لا يكاد يخرج عن مبدأ « الطبيعية » الذي يرجع علة كل الأحداث إلى الطبيعة والذي هو إحدى خصائص عصر النهضة ، ولهذا نحن نغضى عنه هنا مكتفين بأن نضيف إلى ما تقدم أنه كان أول من ألف بين الرياضة والتجربة بطريقة مبتكرة تقتضى التقدير والاحترام .

طائف الكبار الجدير للعالم :

إن إدراك العالم على النحو القديم الذي أتى به أرسطو ، وبطليموس ، والذي ظل

سائدا رؤوس الإنسانية إلى نهاية العصور الوسيطة كان قد تزلزل أمام طلائع ضربات العلم الحديث على يدي « نيكولا الكوزي » الذي رأيناه آتفاً ولكن أسس ذلك الكيان لم يهدم إلا بظهور كيان « كوبرنيك » الجديد الذي لم يكذب يظهر في عالم العلم حتى كان مبعث مناقشات حادة ، إذ كان لدى البعض طليعة تحقق آمال العقل البشري الناهض في فتح آفاق جديدة للبحث العلمي فتلقوه بحماس فائق ، وكان لدى البعض الآخر منشأ يأس وقلق عظيمين ، إذ اعتقدوا أنهم فقدوا ذلك الإطار الواضح السهل الذي كانوا موقنين بأنه يحتوي كل ما يمكن أن يعرف من العالم ، فقابلوه بسخط هائل بدأ بجلاء في تلك الحروب الشعواء التي أعلنوها عليه . وفي الواقع أنه كان من الطبيعي أن يقلق هذا النظام الجديد للعالم بال المحافظين ، لأن المرء لكي يقبله يجب أن يكون عقله مستمتعا بأسمى درجات الحرية أي أنه يتجرد تماماً من جميع معارف الحواس المباشرة التي لا تستند إلى التجارب العملية والملاحظات الدقيقة من ناحية ، ويتخلص من كل القيود الدينية وما كانت تتطلبه من أهل ذلك العصر من ناحية أخرى ، وخير من يتمثل فيه هذا العقل الحر تجاه ذلك الكيان الجديد هم كاشفوه الثلاثة : « كوبرنيك » و « كاپير » و « جاليليو » . وإليك نبذة موجزة عن كل منهم .

كوبرنيك « Copernic » ولد في تورن في سنة ١٤٧٣ من أسرة ذات سعة يرجح أنها ألمانية المنصر ، ولكنها كانت قد استقرت منذ عهد بعيد في بولونيا . ولما نشأ تلقى تربية حسنة في الأدب والرياضة والفلك ، وبفضل تأثير عمه الأسقف عين قسيساً من الدرجة الأولى ، ولكنه كان يعيش في ديره عيشة الأشراف الإنسانيين لا عيشة الرهبان المتقشفين ، وبعد ذلك ارتحل إلى إيطاليا وظل فيها عشرة أعوام تقف نفسه في أثناءها بجميع العلوم المعروفة إذ ذاك ، وعند عودته كتب أهم نقط نظامه العالمي الجديد ، ولكنه لم يجزؤ على نشره ، وظل يتردد في الإقدام على هذا العمل حتى

حملة على إتمامه أحد تلاميذه المتحمسين ، فلم تسكد هذه النظريات تظهر في سنة ١٥٤٠ حتى بدأ في الحال رد الفعل ضده وأخذ معاصروه يضطهدونه ويضايقونه ، فاضطر إلى اعتزال الناس وقضى السنوات الثلاث الأخيرة من حياته منفرداً حتى توفي في سنة ١٥٤٣ .

كساره العالم عنده :

يرى « كوبرنيك » أن الشمس هي مركز العالم ، وأنها منبع جميع الأنوار الموجودة فيه ، وحوالها يدور فلك الكواكب السيارة ، والأرض في الصف الثالث بعد الزهرة والمريخ ، وهي تدور حول نفسها ، والعالم محوط بكرة الكواكب الثابتة التي لا تدور ولا تتحرك ، وهذه النظرية تدعى بنظرية « هيليو سانتريسم » « Héliocentrisme » أي القائلة بمركزية الشمس ، وقد حلت محل نظرية « جيوسانتريسم » « Géocentrisme » أي القائلة بمركزية الأرض .

جان كليبير Jean Kléper : ولد في « في » بألمانيا في سنة ١٥٧١ ولما شب درس الفلسفة والرياضة والفلك دراسة قيمة في إحدى المدارس اللاهوتية ، ولما تخرج فيها تعين أستاذاً للرياضة ، وقد حاول وضع نظرية جديدة لكيان العالم كان يأمل أن يوفق بها بين نظرية « كوبرنيك » والنظرية القديمة التي كانت ترى أن الأجرام السماوية تحركها جواهر روحانية عاقلة ، ولكنه رغم هذا الاعتدال القوي لم يكديذيع مؤلفاته حتى كان هدف سهام المتعصبين وتجرباتهم وظل ممقوتاً من الرجعيين حتى توفي في سنة ١٦٣٠ .

بدأ كليبير نظريته بإعلانه أنه يقر قبل كل شيء نظرية كوبرنيك ، ولكنه يضيف إليها نظرية التحريك والإدارة ، فيصرح بأن تلك الأجرام تديرها النفس العامة المستقرة في الشمس ، ولكن هذا الرأي كان منه في شبابه وقد عدل عنه إلى

رأى آخر ، موجزه أن العالم ميكانيكي ذو طبيعة سماوية تحكمها نواميس يجب على العقل
الإنساني كشفها ، وأنه هو شخصياً لا يستطيع الإفاضة في الحديث عنها لأنه تعوزه
الوسائل الضرورية لشرحها . ومن أهم ما استرعى الانتباه من آرائه هو كشفه بوضوح
دوران الأرض حول الشمس الذي دمر الرأي القائل بدائرية ذلك الدوران .

جاليليو

هياته :

ولد في « بيز » في سنة ١٥٦٤ ولما نشأ درس الفلسفة والطبيعة والرياضة والأدب
الشعري ، وكان يفضل أفلاطون ، و « أرشيميديس » على أرسطو ، وقد شك منذ
حدائه سنة في مذهب بطلميوس ، ولكنه مع ذلك قد قام بتدريس النظريات القديمة
في جامعتي : بيز ، و بادوا ، مع اقتناعه بصحة نظرية كوبرنيك ، والذي حال بينه
وبين التصريح بها رهبتة من الجماهير وانزعاجه مما حدث لأسلافه . ولهذا كتب إلى
كلبيير في سنة ١٥٩٧ يقول : « إن مصير كوبرنيك يخيفني » غير أنه بعد أن كشف
الأقمار التي حول المشتري بوساطة المنظار العظيم أعلن في وضوح في سنة ١٦١٠ النظرية
الجديدة ، فكان هذا بدء عهد اضطهاده . وقد بذل مجهوداً جباراً في إقناع السلطة
الحاكمة بصحة آرائه ، فدعا العلماء الأرسطوطاليسيين إلى النظر معه في منظاره ليروا
كما رأى هو تلك الأقمار الخمسة ، ولكنهم أبوا أن يتحاكوا معه إلى هذه التجربة
خوفاً من أن تبرهن على صحة نظريته ، فيفقدوا عقيدتهم في السكيات القديم ، ولما
أخفق في إقناعهم جعل يجهد نفسه في إثبات أن رأيه لا يتنافى مع التوراة ، ولكن
ذلك كله ذهب أدراج الرياح ، ومع هذا فلو أنه ظل في « بادوا » لنال على الأقل حماية
مدينة البندقية التي كانت أكثر تسامحاً من غيرها ، ولكنه أخطأ إذ غادر بادوا إلى

فلورانس متأثراً بأغراء المال ، إذ أنه لم يكده يعلن نتائج بحوثه عن المذنبات وينشر كتابه الذي بسط فيه - على صورة محاورات وباحثيات فائق - نظريتي بطلميوس وكوپرنيك في كيان العالم ونظامه حتى اندلع حوله لهيب الاضطهاد ، فصدر الكتاب وتناولت مناقشات روما اسمه بالسخط ، وهدد بالتعذيب إن لم يعدل عن رأيه . وفي ٢٢ يونيو سنة ١٦٣٣ تبرأ من آرائه في حفلة رسمية وقطع على نفسه عهداً بالألا يعود في المستقبل إلى مثل هذه المخالفات . وعلى أثر هذا أحس في نفسه بالألم المبرح الذي أنقل كاهله بإجلائه إلى الصمت ولم يلبث أن أصيب بالعمى فضاعف ذلك من أحزانه وهمومه ، ولكن هذا الضغط الذي تصافرت الطبيعة والمجتمع على إرهاقه به لم يلبث أن انفجر ، فحمل ذلك العالم المؤمن بآرائه على التحلل من موثيقه التي يعتبرها غير شرعية فألف كتابه الأخير الذي عنوانه « بيان عن علمين حديثين » والذي نشره في هولاندا فراراً من الرقابة في سنة ١٦٣٨ .

وفي هذه الأعوام العابسة المظلمة من حياته التقى بـ « هوبس » Hobbes الفيلسوف الإنجليزي الذي افتتن به افتتاناً عظيماً ظهر في عبارته التي هذا نصها : « إن جاليليو هو الذي فتح أمامنا الباب الأول من أبواب الطبيعة بكشفه لنا عن طبيعة الحركة » (١) . وأخيراً توفي جاليليو في سنة ١٦٤٢ .

المسرح والمبارى :

يرى جاليليو بدياً أن للمنطق الصوري قيمة عظيمة في ضبط سير التفكير البشري وفي إصلاح أخطائه ، ولكنه لا يصلح لأن يكون وسيلة من وسائل كشف الحقائق الجديدة ، إذ أنه لو أريد اختبار جميع الحالات الممكنة عن طريق الاستقراء لاستحال

(1) Dédicace du livre de Corpore

البحث العقلي أو لصار عابثاً . فأما استنتاجه فهي في حالة عجزه عن امتحان جميع الجزئيات ، وهو الاستقراء الناقص ، وأما عبثه فهو في حالة امتحانها جميعها ، وهو الاستقراء التام . وإذا ، فالاستقراء ان: الناقص والتام قاصران عن الوصول إلى كشف حقيقة جديدة ، لأنه من غير الممكن كشف تلك الحقائق إلا بعد إجراء عدد من التجارب الضرورية على أبرز الحالات المراد اختبارها ، فإذا تم للباحث ذلك اتخذ أساساً لنظرية فرضية تحتوي على حالات أخرى تستنبط من الأولى ، ولكنها تظل في المرتبة الظنية حتى يبرهن على صحتها بوساطة القياس الذي هو بدوزه يجب اعتماده على تجارب أخرى . ومعنى هذا أن الاستقراء والقياس يتعاونان على الوصول إلى الحقيقة فالاستقراء يجري التجربة على أشد الحالات بروزاً ثم يضع النظرية الفرضية كبداً عام ولكنه غير يقيني ، ثم يعود فيتحقق من صحتها عن طريق الاستعانة بالقياس مؤسساً على طائفة أخرى من التجارب . والنتيجة الحتمية لهذا هي تبادل سد الثغرات بين هذين النهجين اللذين يكمل كل منهما الآخر . ومن هذا نتبين أن جاليليو قد أدرك قيمة القياس على نحو لم يرق إليه ليكون كما سنرى ذلك في موضعه .

أما المبادئ التي اعتنقها هذا العالم فمنها أن الطبيعة - كما رأى جيوردانو برونو، وكوبيرنيك - تصل إلى غاياتها بأبسط الوسائل وبدون لف ولا دوران ، وكذلك تقتضى حكمتها إيجاد العلائق المتينة التي تمثل أبداع أنواع الانسجام بين العناصر الإيجابية وهي دائماً تتجه إلى ربط عدة معلولات بعلة واحدة بدلاً من إكثار العلل . ولقد كان هذا المبدأ عند أولئك المفكرين الثلاثة عبارة عن يقين يشبه البدهة العقلية أو العقيدة الدينية . ولهذا كانت المهمة الأساسية للفلسفة التي أتت بعدهم هي التحقق من صحة هذه النظرية أو من بطلانها .

ومنها أيضاً أنه يجب على الباحث - كما قال كليبير - أن يقدر من الظواهر كل

ما هو قابل للتقدير الكمي ، وأن يُصَيَّرَ قابلاً للتقدير كل ما لا يمكن تقديره منها في الحالة الراهنة ، إذ أنه بوساطة استخدام النسب بين الظواهر يستطيع المرء أن يرى إلى أي حد يمكن أن تلي تلك الظواهر مطالب التقدير .

ومنها كذلك أنه يقرر - متأثراً بكليبير - أن من أوليات الضرورات للوصول إلى نتائج علمية صحيحة كشف العلل الحقيقية للأحداث ، وأن الاستعانة بالإرادة الإلهية في هذه المواقف لا تشرح أية ظاهرة ، لأنها تعلل في يسر جميع الظواهر بعلة واحدة معروفة ، وهي العناية الربانية . وفي الواقع أننا لو نظرنا إلى هذه العلة وأغضينا عما عداها من العلل العالمية لألفينا أنه من الهين على الله أن يدير العالم كله حول الأرض بنفس السهولة التي يدير بها الأرض حول الشمس ، ولكننا لو انصرفنا عن فكرة الإرادة الإلهية وحصرنا أنفسنا في ملاحظة ما يدور وما يدار حوله لألفينا الفرق بين الفكرتين - فيما يتعلق بمبدأ البساطة - واضحاً ، إذا أن إحداها تتطلب من القوة أكثر كثيراً مما تتطلبه الأخرى والحكمة لا تقتضي أن تصرف هذه الكمية عبثاً . نعم إن الفروق المتناهية تتلاشى أمام اللامتناهي ، ولكنها تبقى حيناً يوازن بين شيئين متناهيين من حيث هما ، وعلمنا يجب أن يقف عند حد دراسة العلائق بين الكائنات المتناهية .

الكسار الجدير للعالم :

يصدر جاليليو في هذه المعضلة عن مذهب كوپيرنيك فيقر مبادئه ، ولكنه يحاول أن يزيل مافيه من نقائص وعيوب ، فيعلن أن أرسطو كان على خطأ حين قرر أن هناك عالين : أحدهما سماوي ثابت ، والآخر أرضي متغير . وأسطع أدلته القوية على خطأ المعلم الأول هو كشفه النقطة الشمسية ، وظهور نجوم جديدة ، إذ أن هذين

الحادئين العلميين قد أبرزوا للعيان أن في السماء كما في الأرض تغيرات شتى. وهو كذلك يوافق « جيوردانو برونو » في لانهائية المكان ويرتاب كل الارتباب في وجود مركز للعالم ، ولكن من المحتمل أن يكون فزعه من مثل مصير برونو هو الذي حال بينه وبين الإفصاح عن رأيه الحقيقي في هذه النقطة فتركها غامضة متموجة .

نظرية الحركة :

تابع جاليليو بحوثه مسترشداً بضوء مبدأ البساطة الذي طالما اتخذه براساً لتفكيره حتى اهتدى إلى النواميس الأولى للتحويلات المادية . ومجمل الآراء الخاصة بهذه النظرية أن كليبير كان قد قرر أن الجسم لا يستطيع أن يعضى بنفسه من السكون إلى الحركة ، فأقر جاليليو هذه الجزئية وأضاف إليها أن الجسم لا يستطيع كذلك أن يسير من الحركة إلى السكون بذاته ، أو أن يغير نوع الحركة ، إذ أن الناموس يقضى بأن الحركة لا تنمو إلا إذا أضيفت إليها قوة جديدة ولا تنقص إلا إذا التقت بعقبة ، وفي كلتا الحالتين لا بد من مؤثر خارجي . ولقد أعلن جاليليو في « المحاورات » أنه قبل أن يكشف هذه النواميس لم يكن يفهم ألبتة كيف أن جوهرأ من الجواهر الطبيعية يمكن أن يتحول إلى آخر ، ولكنه بعد أن اهتدى إليها واسترشد بنورها أدرك أن الجوهر عند ما يبدي لنا خصائص جديدة لم تكن فيه من قبل فإنه من الممكن أن يكون ذلك نتيجة لأحد التحويلات الطارئة على نظام أجزائه أو على كمياتها . وفي جميع هذه التحويلات لا ينشأ شيء ولا ينعدم شيء . ولا جرم أن في هذا التقرير تصريحاً جلياً باستحالة فهم تغير الخصائص والكيفيات إلا بإرجاعها إلى أسسها من تغير الكميات ، وبعبارة أوضح : إرجاعها إلى الحركة الضرورية لكل اتصال وانفصال . ومما يسترعى الانتباه هنا أن جاليليو قد سار في هذا الطريق أبعد مما فعل ليكون الذي

وقف جامداً أمام علائق الكميات بالكيفيات ولم يتنبه إلى أن الاختلاف الكيفي ناشئ عن الاختلاف الكمي .

نظرية المعرفة والفسيية :

كان من الطبيعي - وقد تغيرت الفكرة العامة عن الكون - أن تبسط نظرية المعرفة على وجه جديد يتفق مع الإدراك الحديث ، وهذا هو الذي كان فعلاً ، فأراد جاليليو أن يؤسس النظرية الجديدة في مشكلة المعرفة على دعامة بسيطة وهي ملاحظة أن ما تفعله الطبيعة في سهولة فائقة لا تكاد نحس نكته أعماقه ، وهو يرجع سبب ذلك إلى أن هناك تعارضاً أساسياً بين الوجود والمعرفة ، ويقرر أن ذلك التعارض لا يزول إلا بوساطة العلم الواضح الذي نملك أساسه وهو الرياضة ، بينما أننا إذا حدنا عن هذا الصراط واتجهنا إلى أسرار الطبيعة ، فإن أشد بحوثنا عمقاً لا يستطيع اكتناه أتفه أحداتها ، أو أهون ظواهرها . وليبيان هذا التعارض بين الوجود والمعرفة يصرح جاليليو بأن الوجود مطلق والمعرفة نسبية ، وأن الخلط بين طبيعتهما هو سبب أخطاء الأقدمين ، فأرسطو مثلاً - وإن لم يكن يؤمن بتغير في السماوات - كان يرى بعض التحولات في الشروق والغروب وما إليهما ، وليس ذلك إلا لأنه أخطأ ، بقصد أو بغير قصد في إخضاعه إطلاق الوجود الكوني إلى نسبية معارفنا . وإذا أردنا أن ننجو من نظائر أخطائهم فيجب أن ندرك أن تلك التغيرات الظاهرية التي نشاهدها ليس لها وجود ذاتي ، وإنما هي تبدو كذلك لسكان الأرض ، ومن الممكن أنه لو نظر إليها من كوكب آخر لبدت على صور متباينة عما نشاهده كل التباين . وأكثر من هذا أنه يقرر في وضوح أنه لو زالت الأرض من الوجود ، لامتجى غروب الشمس وشروقها ، وبالتالي لما وجد ليل ولا نهار ، ولا أصيل ولا شفق ولا أفق ولا غير ذلك

مما يبدو لمعارفنا المحدودة أنه تغيرات كونية^(١).

ومن هذا يتبين أن التغيرات التي كان القدماء يخلعون عليها وصف الإطلاق صارت بفضل جاليليو تغيرات نسبية أي أمها لا وجود لها إلا إذا نظر إليها من فوق كوكب الأرض . وعلى هذا النهج عينه يحول جاليليو أكثر الخصائص الملازمة للكائنات والفروق الموجودة بين الأحداث الأرضية من الإطلاق إلى النسبية ويتر لها من مرتبة الموضوعية إلى مهبط الشخصية ، وهو لا يعترف بالثبات من بين جميع الخصائص إلا للكم والصورة والحركة أو السكون ، فتلك في رأيه هي الخصائص التي يدعوها بالخصائص الأولى أو الحقيقية والتي يجزم بأنه من المستحيل أن يستطيع أي مجهود من مجهودات الأخيلة البشرية أن يفصلها عن الكائنات . ولكن الوهم الناشئ من فعل الحواس يحملنا على اعتبار الطعم واللون والرائحة وما شاكلها كأنها خصائص مطلقة للكائنات بينما أمها ليست في الحقيقة إلا أسماء نخلمها على الأشياء عند ما نبعث فينا نوعاً خاصاً من الإحساس ، وهي ليست في تلك الأشياء ، وإنما هي في الكائن الحساس ذاته فإذا انمحي هذا الكائن اختفت تلك الخصائص فوراً^(٢).

ولا ريب أن هذه النظرية الهامة البارزة الأثر في مشكلة المعرفة الحديثة هي عند جاليليو أكثر وضوحاً وأشد نضجاً منها عند بيكون رغم مباهاة المنشيعين له . هذا ، ولا يفوتنا أن ندون هنا ملاحظة جديرة بالعبارة ، مجملها أن جاليليو ، وديكارت ، وهوبس قد وصلوا إلى الاقتناع بوجود نقل الخصائص الحسية من الإطلاق والموضوعية إلى النسبية والذاتية وأن ذلك كان في وقت متقارب ودون أن يتصل أحدهم بالآخرين .

(1) Dialogue ... sur les deux plus importants systèmes du monde, 1632.

(2) Il Saggiatore. 1623.

وأخيراً يجب أن نختتم حديثنا عن هذا العالم العبقرى بأن نصرح في جلاء بأن مكانه من الفلسفة الحديثة هو فوق عتبتها كما قرر ذلك الفيلسوف الألماني ج. ف. فريس^(١) J. F. Fries. وأن منهجه هو أسمى بكثير من منهج بيكون كما رأى الفيلسوف الألماني الآخر برانتل^(٢) « Prantl » .

د - الإعداد للفلسفة الحديثة

نمهيده :

لم تكن بحوث العصور الوسيطة إلا استمراراً للعصور القديمة ومتابعة لفلسفتها دون وضع مشكلات جديدة ، ولقد أظهرت لنا النهضة تلك الثورة الخصبية التي أضرم العقل البشرى الطامح إلى الحرية لهيبتها والتي يحس المرء فيها بالأمل في المستقبل ممتزجا أول الأمر بقداسة الماضي ثم منتهياً بالتغلب عليه ، ولكن هذا التغلب لم يتفوق إلا في عهد الفلسفة الحديثة التي اشتهر بيكون بالإعداد لها ثم أزهرت ونضجت على يدديكارت غير أنه من الخطأ أن يظن أن بيكون هو باديء هذه الحركة الإعدادية الكبرى التي حولت اتجاه العقل البشرى عن النظر في المنتجات القديمة إلى العناية بدراسة الطبيعة. فالعلماء الإيطاليون هم الذين كشفوا المنهج الجديد المؤلف من الاستقراء والقياس معاً والذي أشرنا إليه حين عرضنا لجاليليو . ولكن ينبغي الاعتراف بأن بيكون كان صاحب الفضل في شرح هذه الأفكار والدفاع عنها بفصاحة ، والدعاية لها حتى برزت

(1) J. F. Fries, Die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Halle, 1840.

(2) Prantl, Galilei und Kepler als Logiker, münchener sitzungsberichte, 1875.

من يثبتها المحصورة إلى الرأي العام . غير أنه حين كان يدعو لها لم يكن يعزوها إلى مبتكريها ، أو كان قد تلقى هذه المعارف عن طريق الرواية الشفوية دون علم محدد بأسماء القائلين بها ، فنسبتها الجاهير إليه وحاولت بسبب ذلك إثبات مساهمته مع ديكارت في تأسيس الفلسفة الحديثة ، وما هو في الحقيقة إلا أحد المعدين لها على أكثر تقدير . وإليك ما يقوله الأستاذ « أوفدينج » في تصوير المسكاة الحقيقية التي شغلها يكون بين المعدين للفلسفة الحديثة : « إن هذا الرجل الذي طالما دعاه الداعون مؤسس العلم التجريبي لا يستحق اسم موسى تجاه الأرض الموعود بها ... لأن هذه الأرض قد غزاها واحتلها ليوناردى فانسى ، وكليبير ، وجاليليو ، دون أن يلمح بيبكون ذلك ... نعم إنه أعلن في تواضع أنه ليس حربياً ولكنه مثير بنفخ في الصور فيهبج الجنود في حومة القتال ، غير أن العلماء الذين أسسوا العلم التجريبي لم يكونوا في حاجة إلى صوره ليحمسهم على اقتحام المعركة ، ومع ذلك فإن له أهمية لا تنكر في تاريخ الفلسفة ، فهو قد أحرز في نفسه - إلى درجة نادرة - الفكر والآمال التي كانت تتطير في جو ذلك العصر الذي نشأ فيه العلم الجديد (١) .

ميزتا الفلسفة الحربية :

لهذه الفلسفة ميزتان أساسيتان إحداهما سلبية والأخرى إيجابية ، فأما الأولى فهي إتمام فصل الفلسفة عن اللاهوت ، أو تحرير العقل من العقيدة ، ذلك التحرير الذي كانت النهضة قد بدأت ، وقد نجم عن هذا أن تخلص العقل من كل سلطان ؛ والثانية هي أن مشكلة المعرفة قد وضعت على صورة جديدة ، ومجملها أن موضوع العلم كان منذ عهد أفلاطون هو الفكرة العامة أو المثال ، وكانت مهمة العالم تنحصر في انتزاع

(1) Hoffding, Histoire de la Philosophie moderne, tome I page 192.

المفاهيم وفي تنظيمها وشرح أصلها، أما الآن فمهمته هي استخدام القياس الرياضي والتجربة للوصول إلى انتزاع العناصر البسيطة وكشف النواميس التي بمقتضاها تتألف تلك العناصر مع غيرها . وغاية ذلك هي استطاعة تأليف تشبيه تأليف تلك النواميس لإخضاع الطبيعة واستخدامها في ترقية الحياتين : العقلية والمادية للإنسان . وأياما كان ، فإننا سنقتصر من عصر الإعداد للفلسفة الحديثة على أشهر دعائه وإن لم يكن أولهم كما أسلفنا وهو :

فرانسوا بيكون :

مبارة :

ولد بيكون في سنة ١٥٦١ وكان والده حامل أختام الملكة « إيليزابيث » Elisabeth . وكان خاله اللورد « بورليج » رئيساً للوزارة ، وقد تلقى المبادئ الأولية في منزل والده ، ولما شب أدخله والده جامعة « كبريدج » وبعد أن أتم دراسته ارتحل إلى باريس ، وكان قد شاد في رأسه لمستقبله آمالاً شاهقة ، غير أن المنية قد عاجلت والده فتحطمت تلك الآمال وتلاشت من رأسه آثارها فعاد إلى بلاده . ولأمر ما رفض خاله أن يقدم إليه أية مساعدة ، فعول على أن يشق طريقه بنفسه . ولما كان شديد الشغف بالمال والسلطة والجاه ، فقد صمم على أن يسلك لتحقيق رغباته جميع الوسائل : ربيعها ووضعها ، وأن يستهين بالفضائل الأخلاقية في سبيل تحقيق غايته . ولكي يعتذر عن تلك الدنيا التي هوى فيها أعلن أنه ما بحث عن المال والسلطان إلا لتحقيق المشروع العلمي الذي هو يفكر فيه منذ زمن طويل ، وهو تجديد العلوم ، ولما كانت الغاية في رأيه تبرز الوسيلة ، فلم يكن من العدالة ، وهذا شأنه ، أن تؤخذ عليه حيله التي يخالف بها الأخلاق .

وبدل أن يعكف بعناية على دراسة مؤلفات معاصريه التي كان يمكن أن يجد فيها

أساساً كافياً لقواعد مذهبه قد قاده كلفه بالثروة والجاه إلى طريق خاطئ ، كثير الالتواءات ، مليء بالأشواك أوقفه مواقف حرجة أفسدت خلقه وانتهت به إلى الشقاء ويبدو أن الحاسة التي توازن بين المبررات وتحكم عليها كانت تعوزه بهيئة واضحة . أتى بنفسه في خضم السياسة الهائج واضعاً نصب عينيه مبدأ السالف ، وهو : « الغاية تبرر الوسيلة » وباليته كان قد اعتدل في حياته السياسية نوعاً ما ، فأعار الفضيلة إحدى نظراته الشغوفة التي كان يمدق بها ألى أعراض الحياة المادية ، ولكنه لم يفعل ، بل وضع نفسه كلها تحت تصرف تلك الأعراض ، وأفرغ جميع جهودة في العمل على إنجازها دون أى التفات إلى ماعداه ، وهو في هذا يقول مانصه : « إن أفضل الأخلاق ينحصر في أن يفوز المرء باشتهاره بالصراحة في الظاهر ، ولكنه يكون من المهارة بحيث يستطيع أن يعمل في الخفاء وأن يعرف كيف يموه عندما يكون التمويه ضرورياً » . وفي موضع آخر هو يثني على « ما كيا فيلي » لأنه رسم ما يفعله بنو الإنسان في صراحة وأغضى عما يجب أن يفعلوه ثم يقول « لكي ينجح المرء في الحياة ينبغي أن ينظم سيره حسب السلوك الواقعي لبني الإنسان . ولهذا السبب يجب عليه ألا يظل على حالة واحدة في وسط الحوادث التي هي دائماً في تغير ، وينبغي له أن يصوغ عقله حسب الفرص وعلى مقتضيات الأحوال الراهنة وأن يأخذ نفسه بتعمق عدة غايات في آن واحد لكي يحصل على الأقل على غاية ثانوية إذا أخفقت الغاية الأساسية (١) » .

غير أنه رغم هذا المبدأ الوصولي الخطر كان الفشل حليفه في أكثر محاولاته فالكونت « دى إيسيكس » الذي كان يحميه لم يستطع أن يظفر له من مناصب الدولة

(1) Extrait des «Essais» de Bacon, cité par Hoffding, Histoire de la phil. t. I, page 198.

بشيء ، لأن خاله - فوق أنه لم يساعده - كان عقبة كأداء في سبيل رغباته ، فاكتفى حاميه بأن يدر عليه المال الوفير . ولما أخذ نجم الكونت في الأفول وأحيل إلى المحاكمة لم يهجره بيبكون فحسب ، وإنما تقدم إلى الملكة بمعلومات تدينه فقبلتها منه ، وبسببها رزح صديقه وحاميه القديم تحت نير الاتهام بهيئة لن ينساها التاريخ أبداً ، غير أنه رغم هذه الضعة لم يكن سعيد الحظ في حكم هذه الملكة لأنها ، فيما يبدو ، كانت قد قدرت قيمة وفائه لصديقه واحتفاظه بجميله ، فاحتاطت منه على نحو ما يفعل جميع الذين يستخدمون الوصوليين ثم يحتقرونهم . ولما صعد الملك « جاك الأول » Jacques I - على العرش انتهز بيبكون هذه الفرصة فأفرط في تملق حاشيته ورجال بلاطه حتى توصل إلى أن نال ألقاباً سامية .

ولما أزداد مجلس العموم تضيق سلطة الملك بادريبيكون إلى تغيير المبادئ التي كان يؤمن بها ، ليرضى الملك وأنصاره وأخذ ينصح له بالتمسك بحقوقه ، وعندما انتصر المجلس تبرأ الملك من مبادئه وألقى التبعة على مستشاريه ، فلم يسمع المجلس إلا أن جرد بيبكون من ألقابه وحكم عليه بالسجن والغرامة بوصف أنه أحد أولئك المستشارين ، ولكن الملك قد ساعده سراً فلم يدفع الغرامة ولم يطل سجنه ، وإنما خرج بعد بضعة أيام ، فاعتزل في قصره وخصص نفسه للبحوث العلمية التي كان يجب عليه أن ينشغل بها قبل ذلك بأعوام طويلة ، وأخيراً توفي في سنة ١٦٢٦ .

نتجانه :

أمضى بيبكون كل حياته العلمية في تأليف كتابه الوحيد الذي أطلق عليه عنوان « إحياء العلوم الأكبر » وهو ستة أجزاء ، ولكنه لم يتم منه إلا الجزء الأول الذي

عنوانه : « قيمة العلوم وتقدمها » وقد نشر في سنة ١٦٢٣ . وقبل هذا التاريخ في سنة ١٦٢٠ نشر قسماً من الجزء الثاني الذي لم ينته من تأليفه وهو : « الأورجانون الجديد » الذي عارض به « الأورجانون القديم » (كتاب المنطق) لأرسطو ، أما الأجزاء الأربعة الباقية فلا يوجد منها إلا بضع شذرات كذكرات أورؤوس موضوعات مشتتة .

يتلخص الجزء الأول في ترتيب العلوم ووصف موجز لمتناولاتها ، ولقد اتخذ فيه القوى الإنسانية الثلاث أساساً لتقسيم العلوم ، فجعل التاريخين : الطبيعي والمدني من اختصاص الذاكرة ، وجعل الشعر خاصاً بالخيالة ، والفلسفة خاصة بالقوة الناطقة .

أما الجزء الثاني فهو مقالتان ، أتم الأولى منهما فحسب ، وهي مقالة نقد عدد فيها الأسباب التي تعترض تقدم معرفة الطبيعة ، والثانية التي لم تتم هي عرض غير كامل للمنهج الحقيقي أو لفن شرح الطبيعة . وكانت غايته من الجزء الأول هدم منتجات الأقدمين ، ومن الأجزاء الباقية تأسيس علوم جديدة ثابتة ، بدايتها التجربة ، ونهايتها حل ألغاز الطبيعة . ولهذا هاجم في مواضع النقد من منتجاته المذاهب القديمة ، وأفرغ جهده في دحض الفلسفة النظرية والحلمة على معتققي مبادئها والخط من أقدار الذين يضيعون أوقاتهم في الجري وراء ما فيها من أختلة وأحلام ، وهو يصور ذلك فيقول : « ليس العلم هو تلك الثروة الفارغة التي كانت الفلسفة المدرسية ترددها ، وإنما

العلم الحق هو ما أنتج فائدة للإنسانية ، ألعلم الصحيح هو حل رموز كتاب الطبيعة وألغازه التي لا تتضح إلا لمن يدرسها على ضوء الواقعية المؤكدة المؤسسة على التجربة ، وأن الفيلسوف الجدير بالاحترام هو الذي يقف حياته على إفساح الإنسان الوسائل الخفية ، والمناهج الغامضة التي يصير بوساطتها سيد الطبيعة المسيطر عليها ، هو من يفتح أمام العقل الإنساني طريقاً جديداً يوصله - على يد التجارب والملاحظات -

إلى العلم بما لو أفنى حياته كلها في الفلسفة النظرية لظل جاهلاً به ، ولكن قبل أن يتعلم هذه الفلسفة النافعة يجب عليه أن يطرد من رأسه تلك الأشباح الوثنية التي احتلتها منذ عهد أفلاطون وأرسطو ، لأنها ليست فلسفة ، وإنما هي خرافات فارغة ، ولم لا ؟ أليس عهد الفلسفة الإغريقية هو عهد طفولة الإنسانية وأساطيرها ؟ أليس لأرسطو طاليس نفسه كثير من الأفكار الساذجة ؟ ألم تفرغ الفلسفة الإغريقية جهدها في الجري وراء أخيلة لا قيمة لها ؟ الخ .

مذهب :

يرى ليكون أن العلوم عامة ولا سيما الطبيعة التي هي أمها جميعها لم تفرس نبتها إلا منذ عهد غير بعيد ، وإنما كانت منظوراً إليها كوسيلة بسيطة يتوصل بها إلى غيرها وفوق ذلك فقد كان الزاعمون الاشتغال بالعلوم يستخدمون مناهج خاطئة ، وكانوا يعتقدون أن العقل البشري أرفع من أن ينشغل بالتجارب وينسبون إليه القدرة على انتزاع الحقيقة من أعماقه ، وكانوا يكتبون بالماضي ويحملون للقدماء احتراماً مغالياً ، ولهذا لم تكن لديهم الشجاعة الكافية التي تؤهلهم لمزاولة البحوث العظمى ، أما من الآن فصاعداً ، فإدنا نفهم أن عيوبنا الشخصية هي علل النقص الذي نرزخ تحت نيره ، فيجب أن نبحث عن المنهج القويم الذي يقينا شر هذه الأخطاء ، ولكن هذا المنهج يجب ألا يكون شبيهاً بعمل العنكبوت التي تستخرج كل نسيجها من داخلها كما كان مذهب القدماء ، ولا بعمل النملة التي لا تزيد على جمع المواد من الخارج وتكديسها كما هي ، وإنما يجب أن يشبه إنتاج النحلة التي تجمع المواد أولاً ثم تعمل فيها قواها فتخرج منها منتجات نافعة .

وإذاً ، فأولى العمليات الهامة هي جمع الحوادث والمعلومات الأكثر ثراء وعمومية

بقدر المستطاع ، فإذا تم جمع هذه المواد وكان لدى المرء القدرة الكافية على إقصاء الأوهام والأخطاء المختلطة بها ، فإن الوضوح الكامل لا يلبث أن يتيسر له ، وذلك لأن ييكون يؤكد أن العقل البشري بطبعه لا يستطيع أن يقف أمام الأحداث المجتمعة لديه جامداً سليماً ، بل لا بد له بفطرته من أن يعمل ، فإذا سار طبق منهج صالح كانت منتجاته حقيقية ، وإذا اتبع على العكس منهجاً فاسداً كانت منتجاته باطلة ، غاية ما في الأمر أنه ينبغي الاحتياط من الوقوع في خطأ السير بسرعة ، أو الانقذاف نحو المبادئ العامة بدل الصعود إليها في أناة متتبعاً الحدود الوسطى .

أما الغاية من هذه الدراسات ، فهي إغناء الحياة البشرية بوساطة التجارب التي يمكن إجراؤها لمعرفة أسرار الطبيعة التي متى كشفناها استخدمناها ، إذ من عرف فقد استطاع لاسياً وأن لدينا ملكة إنتاج الأشياء إذا كشفنا عليها .

أما وقد رأينا تلك الخصائص العامة لمذهب ييكون ، فقد وجب علينا أن نوجز منهجه في هذه العجالة الآتية ، ولكن قبل هذا ينبغي أن نشير إلى العقبات التي تعترض في رأيه ، سبيل حرية العقل المطلقة التي يجب - للوصول إلى الحقيقة - أن تكون مكفولة تماماً .

نظريّة الأوثان :

يرى ييكون أن أمام العقل البشري في بحوثه أربع عقبات كأداوات هي التي تحول بينه وبين الوصول إلى الحقيقة ، وبدل أن تحاول هذه الإنسانية الحقاء التخلص منها أخذت تحترمها ثم تخضع لها حتى جعلتها أوثاناً ذات قداسة خاصة لانقوى على الخروج من تحت سلطانها ، فظلت تنوء تحت أعبائها الثقيلة التي تحرمها كل تقدم نحو الحقيقة ، وهذه الأوثان أربعة أنواع وهي : (١) أوثان النوع . (٢) أوثان الكهف

(٣) أوثنان السوق . (٤) أوثنان المسرح . وهما كل نوع منها في إيجاز :

(١) أوثنان النوع :

هي مجموعة أوهام الطبيعة الإنسانية التي هي عامة لدى جميع أفراد النوع البشري والتي تتمثل في ميلنا إلى إدراك الأشياء حسب صلاتها بنا، وتشابهاتها معنا، لا حسب صلاتها بالكون العام وتشابهاتها معه كما لو كان فهمنا وتفكيرنا هما المقياس العام لكل شيء . وهكذا نصل إلى أن نفرض في الأشياء وجود نظام عام لا وجود له فيها في الواقع على هذه الصورة ، لأننا نخلع عليها وحدة صورة العقل البشري .

(٢) أوثنان الكريف :

وقد استعار بيكون من أفلاطون هذا التعبير ، وهي الأوهام الآتية من طبيعة كل فرد من بني الإنسان على حدته ، أي هي الآتية من الاستعداد والتربية والصلة والمطالعة ، فهناك بعض الناس مثلاً مفتونون بالماضي ، وآخرون مشغوفون بالتجديد وفريق لا يرى في الأشياء إلا تبايناتها ، وآخر لا يعنيه منها إلا ما بينها من أوجه الشبه ، وكل واحد من هؤلاء يقف وهم الخالص كعقبة في طريق وصوله إلى الحقيقة .

(٣) أوثنان السوق :

وهي ناشئة من أن الألفاظ مكونة حسب حاجات الحياة العملية ، وبالتالي ملتزمة مع العقلية الشعبية ، ولهذا الالتئام مع تلك الأذهان الساذجة يحدث أن توضع ألفاظ كثيرة لمعان لا وجود لها ، على حين توجد معان حجة ظلت مفتقرة إلى حدود ، بل إلى أسماء بسيطة ، ولا سيما كل ما تأتي به التجارب من حقائق واقعية لا ريب في وجودها ، كما أنه لا ريب في حاجتها إلى الكلمات التي تعبر عنها ، وهذا يحط من قدر

الألفاظ ويعصمها غامضة القيمة مزعومة التقدير، ويجعل الاعتماد عليها وثنية تقف في سبيل الوصول إلى الحقيقة .

(٤) أوثان المسرح:

وهي ناشئة من تأثير النظريات المتوارثة، ولما كانت تلك النظريات التي أنتجتها تلك العصور السابقة فقد ضلت سبيل الحقيقة وهجرت غايتها وإن كانت الأخيلا التي أنشأتها تدل على العبقرية، فإن التمسك بها يغوى ويضل عن الحق . وإذا، فيجب التخلص من هذه الأوثان كغيرها، غير أن هذا التخلص ليس من السهولة بموضع، إذ أن من العسير تمييز هذا النوع الرابع من النوع الثاني، فبيكون يكاد يخلط بينهما بإدخاله فيهما كليهما المطالعة والتقاليد والسلطة وكل ما يؤثر في التكوين الشخصي. وفوق ذلك فإن الأستاذ « أوفدينج » يورد على هذه الأوثان من الملاحظات ما يلي : « إن نظرية الأوثان لبيكون ليست إلا طرفاً ضئيلاً من الفلسفة النقدية، أو محاولة لتمييز ما يختص بالمعرفة الشخصية للكائنات الحساسة عما يتعلق بالكون العام، وليست هذه نظرية مبتكرة، إذ نحن نعثر عليها واضحة مفصلة عند مونتيني، وجاليليو . على أننا لا نجد لدى بيكون تلك النظرة العظيمة التي ينظرها جاليليو إلى الكون حين يلح على الاستمسك بالنسبية وعلى ملاحظة المواضع التي يكون فيها الحاكمون على نظام الكون وقت نظرهم إليه واحكمهم عليه، أما بيكون فهو لا يتعدى الجزم بأن الفكر التي نكوونها لأنفسنا عن العالم بدون قصد هي فكر زائفة، وهي فيما يرى وهم من أوهام الخواس إذا كانت متعارضة مع التعليقات العلمية، وفوق ذلك فهو لم يبين لنا في وضوح كيف يجب على الباحث أن يحمر عقله من جميع الفواشي المؤثرة فيه حتى يتمكن من جعله صحيفة بيضاء (١) . »

(1) Hoffding, Histoire de la philosophie moderne, tome I. p. 205

وأياً ما كان ، فإذا استطاع الباحث التخلص من هذه الأنواع الأربعة من الأوثان ثم أسس بحوثه على التجربة مستعملاً في ذلك الوسائل المنهجية الحديثة ، استطاع الوصول إلى ما تصبو إليه نفسه من حقائق ، وأهم هذه الوسائل جميعها وسيلة الاستقراء وهو منهجه العلمى الوحيد المأمون العاقبة فى رأيه ، وهالك موجزاً عنه :

الاستقراء :

هو فى ذاته تقصى الحوادث الجزئية والصعود منها إلى قانون عام ، ولقد عرف هذا المنهج واستعمل منذ أول العصور عهداً بالمنطق ، فوضع أرسطو فيما وضع الاستقراء التام ، وهو ما ينتج من الكل عين مائتة من جزئياته . مثال ذلك أننا تقصينا جميع الكواكب السيارة فألفينا كلا منها يرسم فى دورانها حول الشمس خطاً بيضوياً فقلنا : إن عطارد والزهرة والأرض والمريخ والمشتري وزحل وأورانوس ونبتون ترسم فى دورانها حول الشمس خطوطاً بيضوية ، وعطارد والزهرة والأرض الكواكب سيارة ، إذاً كل الكواكب السيارة ترسم فى دورانها حول الشمس خطوطاً بيضوية . وتقصينا جميع المعادن ، فألفينا أن كلا منها موصل حسن للحرارة فقلنا : كل المعادن موصلات حسنة للحرارة . ولا ريب أن أمثال هذه القوانين - لى تكون مضبوطة - يجب أن تؤسس على حصر جميع أجزائها ، وهو أمر هين فى هذين المثالين ، إذ لا يوجد إلا سبعة كواكب وستة وستون معدناً ، فالحصر ميسور .

أما الكليات التى لا تنحصر جزئياتها ، فإن الزيف يمكن أن يتسرب إلى نتائجها وإذا ، فالأمر محصور بين حالتين ، الأولى كلية لم تنحصر جزئياتها ، فهى معرضة للخطأ ، والثانية كلية محصورة الأجزاء فلا نستفيد منها جديداً . وفى هذه الحالة الأخيرة يقصر مجهود العقل على الحكم على الموجود دون كشف أية ظاهرة جديدة ،

لأن إنتاج القياس المؤسس على الاستقرار المحصور متضمن في أحد حديه .
ويرى بيبكون أن المنهج الاستقرائي القديم قاصر ، إذ هو يقتصر من حالات
الكائنات على الحالة التي يجب أن تنتج النتائج المطلوبة . ولكي يكمل يجب أن تضاف
إليه الحالة التي لا تنتج فيها تلك النتائج رغم توافر ظواهر الشروط المنتجة ، وكذلك
تضاف إليه حالة ثالثة وهي حالة نمو الأحداث ونقصها ، وبأى شرط ، وفي أى ظرف
يقع هذا النمو وذلك النقص . وعلى هذه اللوحات الثلاث (القديمة والمحدثتين) أسس
بيكون استقراره الذي ينحصر في كشف طبيعة تكون حاضرة في الظواهر المختبرة ،
وغائبة بنيتها ، ونامية وناقصة بنموها ونقصها . وبعد أن يبسط هذه اللوحات بعرض
نظرية فرضية ثم يجري عليها التجربة التي يتبين بها ما إذا كانت حقيقية أو باطلة ،
فإذا كانت حقيقية فيها وإذا كانت باطلة بحث عن غيرها وأجرى عليها التجربة ،
وهكذا حتى يصل إلى الحقيقة .

لاريب أن هذا تقدم بعض الشيء عما كان عليه المنطق الصوري في هيئته المشوهة
التي وصلت إلى بيبكون ، ولكن إهماله منهج القياس الرياضي ، والتحديدات الكمية
قد قضى عليه بمعاملة تجارب طويلة وعابثة فوق أنه كان منه موضع نقص شائن وقصور
معيب نزلا به عن مستوى ديكارت وجاليليو نزولا لم يعارض فيه أشد أشياعه مجابهة
للحق . وإليك ما يأخذه الأستاذ « أوفدينج » على هذا النقص : « إن الرسم التفصيلي
الذي يصور به بيبكون الاستقرار يعتبر خطوة إلى الأمام في عصره ، ولكن المرتبة
الدنيا التي وضع فيها القياس والتحديدات الكمية من منهجه كانت ثمينة - عند
الموازنة بينه وبين مؤسسى العلوم الحديثة - بأن تقذف به الى زوايا النسيان ، إذ أنه لم
ير تلك الحقيقة الناصعة وهي أن العلم التجريبي لا يكون ممكنا إلا إذا تحقق قبل وجوده
أساس ثابت من القياس الرياضي يجي عن طريق التقدير الدقيق للأحداث ، وهو لم

يدرك ألبتة أن القياس هو الذي يقدم إلى الباحث برهان ضبط البحث العقلي الاستقرائي الذي لا يمكنه الاستغناء عنه بحال^(١) .

وقد يكون من المفيد أن ندون هنا أن منشأ استهانة بيقين بالقياس الرياضي هو أن علوم الرياضة على الإطلاق لم تكن إلى عصره مدرجة ضمن البرامج العلمية في مدارس إنجلترا ، بل كانت تعد من العلوم الملعونة التي هي من وحى الشيطان^(٢) . ولهذا عندما ذهب الفيلسوف الإنجليزي هو بس إلى باريس في ذلك العهد ورأى كيف تدرس العلوم الرياضية في جامعتها ، افتتن بها افتتانا عظيماً وأدرك الفرق بين رقي فرنسا وتأخر بلاده .

وأياً ما كان فقد ظل هذا العيب لاصقاً بمنهج بيقين حتى آتى من بعده فأدخلوا تحسينات على ما أطلق عليه اسم « الاستقراء البيكوني » ولقد كانت هذه التحسينات التي حاولها المفكرون بعد بيقين منشأ خصوبة هذا المنهج ومآلى الابتكارات التي نشأت حوله أما غاية بيقين من هذا المنهج ، فهي أنه كان يريد أن يصل إلى تحديد طبائع الأشياء أو الجوهر الخاص بكل منها . ووسيلة هذا عنده هي معرفة الصورة ، وهو لهذا يثنى على أفلاطون ويتخذة مثلاً لأنه جعل الصورة هي الموضوع الحقيقي للعلم ، غاية ما في الأمر أنه يأخذ عليه فصله الصور عن المحسّات وعدم اتجاهه بها من معتقداتها إلى بسائطها الأولية ، ويقرر أنه يجب البحث عنها في الكائنات الخارجية نفسها ، فإذا وصل المرء إلى هذه الصور تتبعها حتى أشدها بساطة ، وهذه البسائط هي طبائع الأشياء ، ولكنها ليست بسائط نظرية ، وإنما هي خاصيات الأشياء كاللون والثقيل والرائحة والانحلال والامتداد . ولا جرم أن هذه الآراء هي بعينها آراء القدماء أو هي صورة مشوهة منها ، غير أنه ينبغي تقرير أن بيقين هنا مضطرب في رأيه

(1) Hoffding, ibidem. p. 208.

(2) Hoffding, ibidem, p. 272.

اضطراباً ظاهراً ، فتارة يجزم بأن الصور هي خاصيات الأشياء ^(١) ، وأخرى يعلن
أنها هي النواميس التي تحدد النشاط الذي تنحصر فيه طبائع الأحداث ^(٢) ، فصورة
الحرارة على هذا النحو مثلا تكون هي عين الناموس الذي تتحدد فيه طبيعة الحرارة، ولكي
يستطيع المرء إيجاد الحرارة يجب عليه أن يعرف هذا الناموس ، ومن أجل هذا التارجح
بين القدماء والمحدثين أطلق بعض الباحثين على آرائه اسم الآراء الانتقالية بين القديم والحديث
وأكثر من هذا أن الأستاذ أوفدينج يرى أنه في هذه المعضلة بالذات لم يسم إلى
ماسما إليه جاليليو ، وأنه - رغم حذقته واحتقاره القدماء - لا يزال رازحا تحت نير
تقليدهم، وهاك ما يقوله في هذا الشأن : « ومما لسبيل إلى الشك فيه أن يكون لم يصل
- في مشكلة الخصائص الذاتية للمجسات - إلى ما وصل إليه جاليليو ، بل إنه حين
يطلق على الروائح والألوان ، والحرارة والبرودة . والثقل والخفة وما إليها اسم بسائط
الطبائع أو اسم الصور الأساسية للأشياء يكون خاضعا كل الخوض لتأثير آراء أهل
العصور الوسيطة ولما كانوا يدعونه بالخصائص الخفية للأشياء . ولو أنه كان قد وصل
إلى مثل تعمق جاليليو لأدرك أن هذه الخصائص تابعة للمقادير الكمية نموا وتقصا
وتحولا . بيد أنه من الحيف أن يقال إن يكون لم يتجه ألبتة إلى الصراط السوي في
هذه المعضلة ، فهو يقترب أحيانا من الحق ويسلك سبيل النزاهة عندما يثنى على ديموكرت
ويرجحه على غيره بسبب دعوته المفكرين إلى الاشتغال بتحليل الطبيعة إلى عناصرها
بدلا من الاشتغال بالمجردات ، ولكن حومانه هذا حول المسألة لم يحل بينه وبين
الوقوف جامدا أمام علائق الخصائص بالكميات ، وهذا الجمود هو سبب قصوره عن
الوصول إلى ما وصل إليه جاليليو وديكارت وهوبس من الجزم بشخصية الخصائص
الحسية وبتحولها تبعاً للكميات .

(1) Bacon, sur la dignité et l'accroissement des Sciences, livre III, para. 4

(2) Bacon, Novum Organum, II, para. 4.

ألهاب العقلية العظمية

تمهيد:

يعرف كل متبعي الحركة العقلية أن اسم ديكارت مستمتع بالزعامة الفكرية من القرن السابع عشر إلى الآن، وأن مؤرخي الفلسفة يقولون إن آراءه في العلوم المختلفة جديرة بأن يطلق عليها في ذلك العهد اسم «روح كل العلوم» وفي العصر الحاضر اسم «روح بعض العلوم». ولم لا؟ أليس هو مبتدع تلك الطريقة الحكيمية في التفكير؟ أليس هو منشىء ذلك المنهج القيم الذي قاد العقل البشرى في أوروبا إلى الهدى والرشاد المؤسسين على الحجّة والبرهان، لاعلى العاطفة والشعور، وبعيداً عن كل تلك المناهج التي حددتها الفلسفة القديمة، والتي أذغنت لها الإنسانية إلى عصره؟ وأخيراً أليس إليه وحده يرجع الفضل في جعل الفلسفة القديمة منتجة، وفي إزالة سوء التفاهم الذي اضطربت ناره واشتعل أواره بين الفلسفة والعلوم التجريبية منذ القرن الخامس عشر إلى أيامه؟ ولم يقتصر هذا الفيلسوف على التوفيق بين الفلسفة وتلك العلوم وجمع شتاتهما الذي كان منتثراً في كل مكان، بل عمل على خلق معارف جديدة ونظريات مبتكرة أخضعها لمنهج الصلابة القويم الذي لا يعرف هوادة ولا ليناً، وقد نجح في هذه المهمة نجاحاً صيره من غير مغالاة محور دائرة الفلسفة الحديثة في كل أوروبا، ودفع المشتغلين بتاريخ الفكر إلى أن يدعوه بمؤسس الفلسفة الحديثة ومنضجها في آن واحد. نعم إن ديكارت لم يبتكر العلوم الحديثة ولم ينشئ حركة محور الفكر إنشاءً، فقد سبقه إلى ذلك علماء النهضة وفلاسفتها، ولكن مجهوده الذي لا يجحد،

وفضله الذي ينبغي أن يقدر من الجميع بيدوان على الأخص في إنعاش هذه الحركة وتنظيمها وجعلها قابلة للانتاج ثم في العمل على إثمارها الفعلي ، ثم تعهد تلك الثمار حتى تنضج ويبرز نفعها إلى حيز الوجود . أما عبقريته كفيلسوف فهي تظهر - كما يلاحظ الأستاذ « فيكتور ديلبوس » - Victor Delbos - في تلك الثورة التي أوجدها بسلوكة العلمى والفلسفى معاً تجاه هذه الحركة ، إذ أنه بدلا من أن يكتفى بمتابعة ما كانت ترمى إليه من فصل العلوم عن السلطة وتهدف إلى تعليل كل الظواهر الطبيعية بعلم واضحه أتم الوضوح ، بدلا من ذلك جعل يسائل نفسه عما يدعم هذه الحركة ويؤيدها ويمنحها قيمة أسمى من قيمة « البدعة المنتصرة » التي كان غيره يكتفى بها ، أى أنه كان يجتهد فى أن يمنحها قيمة الحق الثابت ^(١) الذى يضمن ثبوته الظفر والإنتاج والخلود .

أما منهجه فقد بلغ اليقين به لدى بعض أفذاذ معاصريه المتشيعين له حداً حملهم على تحدى الأجيال المقبلة أن تجد أدنى ثغرة فى أساسه المتين « أنا أفكر ، إذاً أنا موجود » . وأما مؤلفاته فهي تعتبر موسوعة جلييلة تحوى بين طياتها أنفس المعارف الإلهية والإنسانية والرياضية والطبيعية .

(١) Victor Delbos, Figures et doctrines de Philosophes, page 120.

ديكارت

١ - شخصيته

(١) حياته :

ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في مدينة « لاهاي » بمقاطعة تورين بفرنسا من أسرة عريقة في المجد ، معتبرة من طبقة الأشراف المتوسطين ، وكان والده مستشاراً في مجلس إقليم بريتانيا الفرنسية ، وقد توفيت والدته بعد عام من مولده ، فنشأ يتيماً لم يجد من يعتنى به بعد وفاتها فاعتلت صحته منذ نعومة أظفاره ، ولكن عقله الجبار لم يتأثر بهذا الانحراف الصحي ، بل قد ظل يعمل في قوة ونشاط لم يفادراه إلا حين فارقت الحياة .

وفي الثامنة من عمره أدخله والده مدرسة « لافليش » « La Flèche » التي كان اليسوعيون يديرونها والتي كانت - كما حدثنا هو في « بيان عن المنهج » - Discours de la Méthode - إحدى شهيرات مدارس أوروبا ، فتلقى فيها تربية عالية ، وثقافة واسعة ، وأحرز فيها نجاحاً باهراً لفت أنظار أساتذته وحملهم على محبته وزيادة العناية به إلى حد كبير ظل أثره في نفسه طول حياته . ولقد أتاحت له مكتبة هذه المدرسة العظيمة فرصة الإحاطة بأهم معارف عصره وإدراك قيمها ، وتحديد ثمرات الاطلاع عليها . وفي هذه المدرسة بدأ يتشكك في نجاح تلك العلوم في مهمة كشف أسرار الكون كما سنشير إلى ذلك في استهلال فلسفته .

وبعد مغادرته مدرسة « لافليش » التحق بكلية الحقوق ، وقد اختلف المؤرخون

في تعيين المدينة التي درس فيها الحقوق ، ولكن الذي لاشك فيه هو أنه جاز امتحان
الليسانس في مدينة « بواتييه » في سنة ١٦١٦ .

ولما كان موقناً بأن انتسابه إلى طبقة الأشراف يحتم عليه الانخراط في سلك
الجندي ، بدأ يعد نفسه لهذا المصير ، وقد حدث هذا بالفعل ، فالتحق بجيش
« موريس » أمير ناسو بهولاندا كما تقتضى التقاليد الموروثة ، غير أنه لما كان في هذا
الجيش ضابطاً حراً فقد خصص الجزء الأكبر من وقته للدراسة والتأمل . وقد
استغرقت إقامته في هولاندا عامين كتب أثناءها كثيراً من بحوثه ونظرياته . وهناك
التقى بـ « بيكان » وهو شاب ذكي كان مشتغلاً بحل المسائل الرياضية المعقدة ، فأنشأ
العقبان وامتزجت نفسهما ، وتوثقت بينهما أواصر الصداقة القوية . وتحت ظلال
هذه الصداقة الناشئة أخذ هذان الشابان يمضيان أوقاتهم ، ويفرغان جهودهما في بحوث
واسعة النطاق في العلوم الرياضية وخواص الأجسام ، ولم تكن هذه البحوث قاصرة
على إفادتهما في المواد التي يدرسانها وإنما أفهمتهما قيمة المناهج العلمية ، وأهمية
القواعد الرياضية التي يخضع لها كل ما اندرج تحت لوائها ، فنجم عن هذه الاستفادة
الجديدة أن صمم فيلسوفنا الشاب على وضع منهج محدد يضم بين دفتيه كل العلوم التي
كانت معروفة في ذلك العهد ، بل إن ما كان منها موضعاً للأخذ والرد طبق عليه
ذلك المنهج فحده تحديداً لم يجعل للريب فيه أي مجال . ومن ذلك أنه نغم على الطريقة
المظلمة المعقدة التي كان العلماء يدرسون بها علم الجبر في عصره ، وأخذ يصوب إليها
سهام النقد الحاد ، ولم يزل يجد حتى تمكن فيما بعد من وضع قواعد حددت هذا العلم
وجعلته واضحاً جلياً ، ولم يكتف في ذلك التحديد بالعلوم الرياضية ، بل أخضع له
جميع العلوم العقلية النظرية .

وفي إبريل عام ١٦١٩ غادر هولاندا إلى ألمانيا ، فالتحق بجيش دوق بافوير

الكاثوليكي ضد البوهيميين الثائرين . وفي أثناء رحلة الجيش الشتائية استقر في « نيوبور » على شاطئ ، الدانوب ، وهناك في حجرة الدافئة المنعزلة التي يحدثنا عنها استولت عليه نوبة عقلية استجالت بعد ذلك إلى ثمل بالبحث ملك عليه جميع احساسه وصرفه عن كل غاية أخرى غير المعرفة ، فجعل يقضى أكثر أيامه ولياليه في التأمل والنظر .

ولما أمعن في تلك التأملات وحصل منها على نتائج مرضية ، واهتدى إلى كثير من القواعد العلمية الهامة المحددة ، خطر له أن يقوم بمشروع هائل ، وهو أن يحدد قانون التفكير البشرى تحديداً قاطعاً لا يحتمل الريبة ولا التردد ، لاسيما وأنه كان قد اهتدى إلى وسيلة هذا التحديد وأدواته الضرورية ، وهي منهجه اليقيني الذي كان أساس كل فلسفته والذي سنلم به فيما بعد .

استولت عليه هذه الرغبة بدرجة وصلت إلى حد الشذوذ ، وامترجت به امترجا كان من نتائجه ذلك الحادث الهائل الذي سجله التاريخ كعضلة لم يقل العلم إلى الآن فيها كلمته الفاصلة ، ذلك الحادث هو هذا الوحي الذي تلقاه ديكارت في أحلامه الغربية التي رآها في ليلتين متتاليتين من سنتين متتاليتين ، فالأولى هي ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ والثانية هي ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦٢٠ .

وتنقسم رؤيا الليلة الأولى إلى ثلاثة أحلام كان لتعاقبها وغرابة مغازيها أثر بعيد الغور في نفس ديكارت وفي أنفس المفكرين الروحيين من معاصريه . وتتلخص مشاهدات هذه الليلة فيما يأتي :

الحلم الأول :

نام ديكارت والحماس العلمي بالغ أشده في رأسه وقلبه ، فرأى فيما يرى النائم طائفة

من الأشباح الخفيفة أخذت ترعبه ، ثم رأى كأنه يحس بألم شديد في جنبه الأيمن حتى
أجاءه إلى أن يسير في الطريق مقوسا من شدة الألم ، وقد شعر بالحجل من هذا التقويس ،
فهم أن يتحامل على نفسه ليستقيم حتى لا يكون أهزوءة الهازئين في الطرقات ، ولكن
عاصفة قوية فاجأته فقطعت عليه سيره وأدارته حول نفسه ، فلم يجد بدا من أن يفكر
في الاتجاه إلى الكنيسة عسى أن يجد بين جدرانها ملجأ يأوي إليه في أثناء عذته ،
أودوا يستشفى به من ألمه فسار نحوها ، وقبل أن يصل إليها خيل إليه أنه رأى أحد
أصدقائه ولم يحيه ، فأراد أن يرجع أدراجه ليتحدث إليه ، ولكن العاصفة دارت به
ثانيا نحو الكنيسة ، وفي أثناء ذلك سمع شخصا يناديه بأدب ورقة وينبئه بأن فلانا
يبحث عنه ليقدم إليه شيئا يحمله له ، فظن ديكارت أن ما يحمله إليه هذا الشخص هو
شيء من الفاكهة الأجنبية الشبيهة في فرنسا ، ولكن ديكارت كان لا يزال يشكو من
ألم جنبه ، وكان كأنه ملقى على الأرض في رحبة المدرسة التي فيها الكنيسة ، وأن
من حوله جميعا كانوا واقفين على أقدامهم ، وأحس أنه لا يزال يهتز ويضطرب في رقدته
بالرغم من سكون العاصفة . وأخيرا استيقظ ف شعر بألم حقيق في جنبه ، ثم خيل إليه أن
الإله سيعضب عليه لخطاياہ وزلاته ، فأخذ يبتهل إليه أن يعينه مما في هذا الحلم من
شروع ، ثم جعل يفكر فيما عليه الإنسانية من خير وشر زهاء ساعتين ، ثم أسلم عينيه
للنوم من جديد فنام على جنبه الأيمن .

الحلم الثاني

لم يكد النوم يستولى على جفنيه بعد استيقاظه الأول حتى سمع ضجيجا قويا بالقرب
منه كأنه قصف الرعد فاستيقظ قزعا وفتح عينيه فرأى شررا عظيما حاد اللمعان يسطع
في أرجاء الغرفة ، فأخذ يطبق عينيه ويفتحهما مرارا حتى ذهب عنه الروع تماما فنام
نوما هادئا مطمئنا .

الظلم الثالث

أما في هذه المرة فقد رأى نفسه أمام مائدة ورأى على هذه المائدة كتابا لا يدري من أين أتى به ، فتناوله ونظر فيه ، فإذا هو قاموس قيم يستطيع أن ينتفع به ، فسر بذلك سرورا عظيما ، وإنه لكذلك إذ وقعت يده على كتاب آخر لا يدري كذلك كيف جىء له به فتناوله ونظر فيه فإذا هو مجموعة من الشعر لعدة مؤلفين ، فدفعته غريزة حب الاطلاع إلى أن يقرأ شيئا من محتويات هذا الكتاب ، فأخذ يتصفح فوجدت عينه على قصيدة لاتينية من بين قصائده عالج فيها مؤلفها الريبة فيما ينبغي اختياره من نواحي الحياة ، وبينما هو على هذه الحال إذ نظر فرأى إلى جانبه رجلا لاعبه له به من قبل يقدم إليه قصيدة قد فتن بها ، فأجابه ديكارت بأنه يعرف هذه القصيدة ، وأنها للشاعر القديم الشهير أوزون وأنه عالج فيها نظرية الإيجاب والسلب ، وأنها من محتويات هذا الكتاب الذي وجدته على المائدة ، فسأله هذا المجهول : ومن أين أتيت بهذا الكتاب ؟ فأجاب بأنه لا يدري من أمره أكثر من أنه وجدته على هذه المائدة ، وأنه وجد قبله قاموسا قيما لم يلبث أن اختفى بطريقة سرية غريبة تشبه الطريقة التي ظهر بها . وفي هذه اللحظة التي كان يتحدث فيها ديكارت مع ذلك الشخص المجهول التفت فرأى القاموس على الطرف الآخر من المائدة ، ولكنه في هذه المرة لم يكن كاملا كما كان في المرة الأولى ، وعند ذلك شرع ديكارت في البحث عن تلك القصيدة التي ادعى أنها موجودة في هذا الكتاب فلم يعثر عليها ، فقال لصاحبه : إنه يعرف قصيدة أخرى لهذا المؤلف نفسه قد عالج فيها الريبة فيما ينبغي أن يختار من نواحي الحياة ، فرجاه ذلك الشخص المجهول أن يريه ذلك ، فحاول ديكارت أن يفعل ولكنه وجد نفسه أمام صور غير التي كان يعهدها في الكتاب الأول ، وفي هذه اللحظة عينها اختفى الرجل والكتاب والمائدة ،

فأحس ديكرت - وهو لا يزال نائما - أنه يحلم وجعل يشرح حلمه لنفسه ، فألهم تعبير ذلك الحلم في الرؤيا كذلك ، فأمن بأن القاموس يمثل مجموعة المعارف الإنسانية ، وأن كتاب الشعر إنما هو رمز إلى الحكمة والفلسفة ، وأن القطعة الشعرية التي تعالج الريبة حول ما ينبغي أن يختار من نواحي الحياة ليست الا نصيحة حكيم جليل وفيلسوف خطير . وإذ وصل ديكرت إلى هذه النقطة من تعبير رؤياه استيقظ من نومه فاستمر في هذا التعبير حيث قرر أن اجتمع أولئك الشعراء في كتاب واحد وقع في يده بدل على إلهام عظيم يرجو أن يكون هو الشخص المصطفى له ، وأن القصيدة الأخرى التي تبدأ بأداتى الإيجاب والسلب إنما هي رمز لما في المعارف الإنسانية من الحقائق والأباطيل .

وأخيرا اعتبر ديكرت أن هذه الرؤيا برمتها إذن من روح الحقيقة بفتح أبواب جميع العلوم على مصارعها أمام عقله ، وهي لهذا تعتبر محددة لمستقبله في المعرفة ، أما الحلم الأول والثاني فلم يكونا إلا إنذارين سماويين يشيران إلى أن ماضيه قبل ذلك لم يكن نقيا أقدس النقاء كما ينبغي للحكماء ، ولكنهما مع ذلك يشتملان على بعض الرموز ذوات المغازى الهامة ، كما يمكن أن تكون الفاكهة الأجنبية التي رأى في الحلم الأول أن شخصا حملها إليه رمزا للعزلة التي لا يصل إلى مرتبة الحكمة إلا بالانغماس فيها ردحا من الزمن ، وأن العاصفة التي كانت تدفعه نحو الكنيسة دفعا مع أنه هو الذي كان قد فكر من نفسه في الالتجاء إلى الله إنما هو رمز لشيطان شرير يبغي أن يحول بهذا العنف بينه وبين انعطافه الطبيعي إلى الإيواء إلى كنف الله ، وأما ما اعتراه من رعب في الحلم الثاني ، فكان رمزا للتأنيب على ما وقع منه من زلات وهفوات ؛ وأما قصة الرعد التي أيقظته من منامه ، فهي إشارة لتفجر روح الحقيقة ؛ وأما الشرر الذي رآه يلعب في جوانب الغرفة ، فهو رمز لسطوع حقائق الحكمة التي سيتلقاها .

على أثر تلك الأحلام الشاذة التي اقتنع ديكارت بأنها إلهامات صادقة من الإله الذي هو مصدر كل نور وحقيقة ، وأنها محتوية على الخطة التي يجب أن يسلكها بادر إلى تنفيذ تلك الأوامر الإلهية ، فأسلم نفسه إلى العزلة والتأمل الطويل المتواصل ، وظل يفكر ويبحث ويقيد نتائج تفكيره وخلصات بحوثه نحو خمسة أشهر ، ثم غادر المدينة التي كان يقيم فيها إلى أسفار متواصلة في كل أنحاء أوروبا جعل أثناءها يبحث ويشغل زهاء ثمانية أعوام التي بعدها بصديقه بيكان الرياضي فأعلن إليه أنه قد وصل في بحوثه إلى نتائج عظيمة ، منها أنه وضع قواعد لعلم الجبر أخرجته من الظلمات إلى النور ، ومن التعمد إلى السهولة والوضوح إخراجاً تاماً . ومنها أنه كشف نواحي هامة في بعض العلوم الطبيعية ، وأعلن إليه كذلك أن الرياضة قد أصبحت منذ الآن لاتهمه إلا كوسيلة تعينه على بحوثه الفلسفية ، وإن كان سيظل طول حياته يعترف بفضلها في تنظيم رأسه وترتيب أفكاره .

عكف ديكارت بعد ذلك على الدرس والمطالعة فأفرغ فيهما جهده ، غير أنه لم يلبث أن أحس بضيق صدر وانقباض نفس في فرنسا التي لم تكن حرية الرأي فيها مكفولة إذ ذاك ، فباع ثروته كلها وغادر فرنسا الجامعة وهاجر إلى هولاندا مهبط الحرية ومأوى الفلاسفة والمفكرين في ذلك العهد ، وهناك ظل يبحث ويؤلف زهاء عشرين عاماً ولم يتخل عن هذا اللون من الحياة إلا في سنة ١٦٤٩ تحت تأثير رغبة ملكة السويد التي كانت تدعوه في إلحاح شديد إلى السفر إلى بلادها ، غير أنه لم يكد يستوطن تلك البلاد الباردة حتى عجزت صحته عن احتمال مقاومة جوها فتوفي بعد عام من وصوله إليها أي في ١١ فبراير سنة ١٦٥٠ .

وفي سنة ١٦٦٨ نقل جثمانه من السويد إلى فرنسا ثم دفن في كنيسة سان جيرمان .

(٢) مؤلفاته :

ألف ديكرت أسفاراً هامة نشر بعضها وأعدم البعض الآخر قبل نشره . ومن أعيان هذه المؤلفات التي نشرت مايلي : (١) « المحاولات الفلسفية » وهي أربع رسائل أولها « بيان عن المنهج » وفيها يثبت تاريخ أفكاره والخصائص الأساسية لنظريته المعرفة والميتافيزيكية الحديثتين ، وهذه الرسالة هي أهم تلك المجموعة ، وفي الثلاث الأخر يعالج علم الأضواء والآثار العلوية والمهندسة . وأعظم مايلفت النظر في هذه الرسائل الثلاث هو أنه يحاول فيها تطبيق منهجه الذي يتحدث عنه في الأولى ، وقد نشر هذه المجموعة في سنة ١٦٣٧ (٢) . « تأملات في الفلسفة الأولى » وقد نشرت في سنة ١٦٤٠ . (٣) « مبادئ الفلسفة » وقد نشرت في سنة ١٦٤٤ . وفي هذين الكتابين عرض كامل لمذهبه الفلسفي . (٤) « انفعالات النفس » نشرت في سنة ١٦٤٩ وهي رسالة أخلاقية ونفسانية . (٥) « قواعد قيادة العقل » . (٦) « البحوث عن الحقيقة بوساطة النور الطبيعي » . (٧) « رسالة عن الإنسان » . (٨) رسائل كثيرة في ثلاثة مجلدات . وقد نشرت هذه الكتب الأربعة الأخيرة بعد وفاته .

ب - فلسفته العليا

(١) نظرة عامة :

بدأ الفيلسوف الألماني « هيغيل » بحوثه عن ديكرت في دروسه الفلسفية بهذه العبارة : « إن رينيه ديكرت هو في الواقع المحرك الأول الحقيقي للفلسفة الحديثة من حيث اتخاذها الفكر مبدأ أساسياً ... وإن أثر هذا الرجل في عصره وفي العصور

الحديثة مهما قيل في شأنه لا يمكن أن يكون مغالى فيه ، إنه بطل ، وقد تناول الأشياء من مبادئها .

لاريب أن الذى يعنى الباحث من هذا النص هو تناول ديكارت الأشياء من مبادئها ، وهذا هو الذى يدعو العلماء المحدثون بالثورة الديكارتية ، وقد أصابوا في ذلك ، فتصريحه بأنه لا يقبل أى شىء كحق إلا إذا بلغ هذا الشىء في عقله أقصى درجات الوضوح واليقين الخ كان بمثابة تحطيم كامل لجميع القيود والأغلال التي كبلت العقل منذ زمان بعيد سواء أ كان ذلك التكبيل باسم الدين أم باسم العلم أم باسم التقاليد وكانت صرخة قوية بوجوب تحرير سيد الكائنات الأرضية وهو العقل من كل مازح تحت نيره ظلاماً حتى الآن ، ولم يكتم بذلك التلميح الآنف الذكر عن وجوب التحرر من كل سلطة أجنبية عن العقل ، بل صرح في هذا تصريحاً واضحاً فقال ماملخصة : لكي يعرف المرء ما إذا كانت هذه القضية الفلسفية أو العلمية مثلاً حقة أو باطلة ، لا ينبغي أن يبحث فيها عما قاله أرسطو أو الفلاسفة الآخرون ، وإنما يجب عليه أن يرى أمى حقاً ممثلة في العقل تمثيلاً جلياً يكفي للاستيقان من صحتها دون أن يكون لهذا العامل شريك في تثبيت هذه الحقيقة أم لا ؟ .

أما كيف نشأت في عقله فكرة الارتياب في منتجات السابقين وفقدان الثقة من معارف عصره والعصور السالفة ، فقد حدثنا عنه في « بيان عن المنهج » إذ قال ما مجمله : بعد أن درست دراسات عميقة ألفت نفسي حاراً بين كثير من الشكوك والأخطاء إلى حد جعلني أتخيل أنني لم أستفد من تلك الدراسة شيئاً آخر غير كسفي جهلى ، ولكن ليس معنى هذا أنه كان يجهل فوائد العلوم التي تدرس في عصره ، أو يسىء فهم قيمها ، كلا ، وإنما كان فقط يرى أن الانغماس في الآداب والفنون القديمة يفقد المرء إدراك ما في العصور الحديثة من واقعيات تدعو إليها الضرورة الملحة ، وأن

المكوف على مطالعة كتب الخيال يقود العقول إلى الضلال ، وأن البلاغة والشعر هما موهبتان فطريتان أكثر منهما ثمرة من ثمار التربية ، وأن التاريخ بإغفاله صغار الحوادث يهمل حلقات من السلسلة قد تكون هي مفتاح سر الحقيقة ، وأن الأخلاق القديمة تبدو كأنها قصور شاهقة ، فإذا امتحنها المرء ألفاها متداعية ، لأنها مؤسسة على الرمل ، وأن المنطق قد اشتمل على تعاليم اختلطت حقها بباطلها ، وصالحها بفاسدها ، وأن القياس القديم لا ينفع إلا في أن يشرح للآخرين ما هو معروف دون أن يعرفهم جديداً ، بل أحياناً هو يتحدث دون تعقل عن المجهول ... ولما كانت جميع العلوم تستمد مبادئها من الفلسفة ، وكانت هناك فلسفات بعدد من وجد من الفلاسفة ، فقد ضعفت الثقة في هذا الأصل وفي كل ما تفرع عنه من علوم إلا الرياضة فإنها هي التي ظلت وحدها محتفظة في نظره بمنزلة اليقين ، لتشيدها على أسس متينة من الوضوح والجلال ، ولوضع نظرياتها طبق المنهج المستقيم الذي وجد فيه ديكارت ضالته المنشودة .

بيد أن افتناع ديكارت بعدم كفاية علوم عصره للوصول إلى الحقيقة لم ينته به إلى الريبة المطلقة كما حدث لـ « مونتيني » ولكنه انتهى به إلى الإيقان بضرورة إعادة أبنية جميع العلوم طبق تصميم جديد وحيد ، وذلك لأنه نظر في العلوم فرأى أن بعضها - وهو علوم الرياضة - قد بلغت قضاياه أسمى حدود اليقين ، وأن البعض الآخر قد تحقق فيه الأخذ والرد إلى درجة مؤسفة ، وتأمل طويلاً في طبائع تلك العلوم فلم يجد فيها من العوامل الأساسية ما يمكن أن يعلل به هذا الفرق الهائل البارز في نتائجها وتدبر في العقل فآلى أن القدر الذي يحقق المنطق منه متساو في جميع أفراد البشرية^(١) وأن هذا القدر هو الذي وصل إلى اليقين في الرياضة ولم يصل إليه في العلوم الأخرى ،

(1) Discours de la Méthode, première partie.

وهذا كله يقتضى أن تكون طبائع العلوم جميعها قابلة للمفهومية ، وطبيعة العقل قابلة للفاهمية ، ولكن بشرط أن يكون المنهج الذى يسلكه العقل لإدراك هذه العلوم مستقيماً . وإذا ، فلا بد أن يكون المنهج الذى سلكه الرياضيون الأولون مستقيماً كاملاً والمنهج الذى سلكه الباحثون القدماء فى العلوم الأخرى ملتويًا أو ناقصاً ، فأتى على غرار أولئك القدماء لم يحاولوا إصلاح المنهج ، وإنما حاكوهم أو ناقضوهم فى نتائج بحوثهم ، متصيدين أدلة التقوية أو أدلة الإضعاف ، سالكين فى هذا التصيد مسلك التخبط الذى لا يعتمد على أساس متين ، ولو أنهم أغضوا عن هذه الممارك العابثة ونظروا إلى المنهج نظرة جديدة فأصلحوه وقوموه لكانوا أقرب إلى التوفيق ، وألصق بالإنجاز الصحيح . وفوق ذلك فإن أولئك الباحثين جميعاً قد خضعوا فى بحوثهم لمؤثرات أجنبية عن العقل كالدين والعرف والعادات والتقاليد والمواطف والأهواء ، فنجم عن هذا الخضوع أن ناء العقل بما أرهقه من استعباد خارجي ، فلم يقو على أداء مهمته الفطرية ، فكان ما كان من الخطأ والضلال .

وبناء على ذلك كله ، فالمنفذ الوحيد من هذه الخروجة هو التحرر من كل هذه العوائق المانعة من الوصول إلى الحقيقة ، وفى مقدمة هذا التحرر التجرد من جميع ما قاله القدماء والمعاصرون ، وإخلاء العقل لأفكار جديدة لم تتخذ لها أية دعامة من الماضى ، ولكن هذه الأفكار يجب ألا تبرز أولها إلا على ضوء المنهج القويم الذى تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ عاصمة صحيحة ، وإن كان هذا الخطأ ليس من طبائع الذهن ، وإنما هو عارض تتسبب فيه عوامل أخرى .

لا ريب أن فى هذا التصريح الخطير إعلان حرب شعواء على جميع السلطات الأجنبية التى ظلت إلى الآن تفرض أوامرها على العقل فتشل حركته ، وتقف سيره

في إثر الحقيقة . غير أن ديكارت لم يكن مبتدعا لحركة التحرر هذه ، وإنما مفكرو عصر النهضة هم الذين بدءوها وتمهدوها بالتغذية إلى أن جاء هو فشيدها على أساس ثابت ونظمها ونماها وأنضجها وأخرج ثمارها كما أشرنا إلى ذلك آنفاً . وبيان ذلك أن حركة التحرر قد ظلت إلى عهده مكثفية بإعلان وجوب فصل العلم عن السلطات وحمله على شرح كل ظاهرة من الظواهر الكونية بعلم طبيعية جلية ، ولكن القائلين بها لم يدللوا على وجوب وجودها ، وضرورة الأخذ بها ، فكان من الممكن أن يكون مصيرها كغيرها من الحركات أي أنها تستمتع بالوجود كأى تجديد آخر ردها من الزمن ثم يطويها الدهر ويقذف بها في إحدى زوايا النسيان ، ولكن ديكارت قد جاهد عقله القوى حتى كشف لها مبرراتها المنطقية السليمة التي كانت لها بمثابة الدعامة الصلبة الرصينة التي لا يززعها مرور الزمن كما يززع البدع الهينة الأركان .

(٢) المبدأ الأساسي أو العقل :

كان من الطبيعي وقد ثبت وجوب تحرير جميع العلوم - وفي مقدمتها الفلسفة - من كل سلطان ، وتحتم الخروج بها من المدارس إلى مواجهة الدهر نفسه ، ولزمت مجاوزتها البيئات الخاصة إلى مجابهة الإنسانية جمعاء ، وهذا يقتضى أن تكون قبل هذه المجابهة مسلحة بأسلحة المنطق الماضية التي لا تعرف في بتر كل ما يعرض لها هوادة ولا مجاملة ، كان من الطبيعي وقد ثبت كل هذا أن يكون مبدؤها الأساسي القوى واحداً ، وهو الذي يمنحها الحياة والتأييد ، وأن يكون بفطرته قديراً على الإحاطة بها جميعاً ، بل على منحها الوحدة والقوة والنمو وكل ما هو ضروري لوجودها ، وذلك المبدأ هو الفكر ، إذ أن جميع العلوم ليست شيئاً آخر غير عمل هذا الفكر الذي هو دائماً واحد لا شريك له ، ودائماً ثابت لا يتغير مهما تنوعت الموضوعات التي يعمل فيها ، بل إن مثله معها

كمثل أشعة الشمس مع الكائنات التي تنسكب عليها فتكشفها وتمنحها حالات متغيرة دون أن يلحقها هي أدنى تغير ، تلك هي طبيعة العقل ، وتلك هي مقدرته البدائية التي تنمو بإدامة التأمل . ولهذا لم تكن محاولة حل العضلات إلا إبراز نشاطه من القوة إلى الفعل ، ولم يكن هناك أثناء تلك المحاولة فاعل آخر غيره ، ولم يكن التوفيق إلى حلها إلا تقوية لهذا النور وللملكة تمييز الحق من الباطل ، لأن العقل - فيما يرى ديكارت - موزع على جميع أفراد بني الإنسان توزيعاً عادلاً متساوياً ، ولا تحدث الفروق الموجودة بين الناس إلا من الكيفيات المتباينة في التطبيق ، ومن المناهج المختلفة في التفكير ، ومن التعارض بين التمرين ووقف الحركة . وبالإجمال هي تحدث من عوامل جد أجنبية عن طبيعة العقل ، وهذه الفكرة هي التي يشرحها في مبدأ « بيان عن المنهج » بقوله : « إن العقل هو خير الأشياء توزعاً على الناس بالتساوي ... وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم ، وتمييز الحق من الباطل - وهي التي تسمى في الحقيقة بالعقل أو النطق - تتساوى بين كل الناس بالفطرة ؛ وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر ، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر (١) .

(٣) المنهج :

لما كان العقل - فيما يرى ديكارت - « أداة عامة » قد وزعت على جميع بني الإنسان توزيعاً عادلاً على حد تعبيره كما أننا ذلك آنفاً ، ولما كانت طبيعته تقتضي قابلية

(1) Discours de la Méthode, première partie.

كشفت جميع الحقائق متى تخلص من الغواشي واستقام له المنهج الذي يسير على سناه
ولما كان المستقيم لا يرشد ألبتة إلى الباطل ، والمعوج لا يهتدي إلى الحق ، فقد لزم ألا
يوجد سوى منهج واحد ، وقد اهتدى إليه ديكارت وأثبتته في « بيان عن المنهج »
وفي « قواعد لقيادة العقل » الذي لم يتم تأليفه ، وفي « التأملات الثلاثة » وفي إجاباته
عن الطائفة الثانية من الاعتراضات .

أما النبع الذي انبهل منه فيلسوفنا منهجه ، فهو علوم الرياضة ، إذ أن هذه
العلوم كانت في رأيه - كما أسلفنا - أوثق العلوم المعروفة إذ ذاك وأكثرها بعداً عن
التعرض للخطأ والضلال ، ولأن العقل البشري قد وصل فيها إلى حقائق ثابتة غير
قابلة للتزعزع ، ولم يأت ذلك إلا من صحة منهجها أو اقترابه من الصحة ، وهو يبين
هذا فيقول :

« إن تلك السلاسل العقلية الطويلة التي هي جد بسيطة وجد هيينة ، والتي اعتاد
الهندسيون أن يستعملوها للوصول إلى أصعب أدلتهم قد أتاحت لي فرصة أن أتصور
أن جميع الأشياء التي يمكن أن يعرفها بنو الإنسان تتتابع على منهج واحد ، وأنه
حسب المرء أن يتحاشى من أن يتلقى أي واحد منها كحق دون أن يكونه ، وأن
يحتفظ دائماً بالنظام الذي ينبني لاستنتاج بعضها من البعض الآخر ، ولا يمكن أن
يوجد منها شيء يكون بعيد المنال إلى حد عدم الوصول إليه ، أو مخبوءاً إلى حد تعذر
كشفه » (١) . والآن إليك إجمال هذا المنهج وكيفية تطبيقه :

يرى ديكارت أن للوصول إلى معرفة حقيقة كل مشكلة سلماً واحداً ، له درجات
متعددة يجب على الباحث - بعد أن يستضيء بنور اليقين - أن يجتازها هبوطاً ثم
صعوداً مع التحقق من استقامة سيره في الحالتين ، وتدعى عملية الهبوط والصعود

(1) Discours de la Méthode, seconde partie.

بالقياس كما يطلق على مرحلة التحقق من استقامة السير اسم عملية الإحصاء ، ولكن ينبغي أن تسبق هاتان المرتبتان بالبداهة أو الحدس « Intuition » . وديكارت يشرحه لنا فيقول : « إنني لأقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة ولا الحكم الخداع الناشئ عن الخيال المشوش بالطبع ، ولكنني أقصد إدراك العقل المتنبه أى الإدراك الواضح المتميز إلى حد أنه لا يدع للعقل أى مجال للرؤية فيما يفهم ، أو - بعبارة أخرى - هو الإدراك البديهي للعقل السليم المتنبه ، وهو الإدراك الذى ينشأ من نور العقل وحده والذى هو أشد يقيناً من القياس لأنه أبسط منه » (١) . ومن هذه المبادئ الحدسية أو البديهية مثلاً أن الشيء لا يمكن أن يوجد وألا يوجد فى آن واحد ، وأن اللاشئ لا ينتج شيئاً ، وأن المعلول لا يمكن أن يحتوى على أكثر مما احتوت عليه علته ، وأن الكرة ليس لها سوى سطح واحد ، وأن المثلث محدود بثلاثة خطوط :

على أن ديكارت لا يرى أن هذه الحقائق الحدسية تتيسر دائماً على وجوه متماثلة ، بل هو يجزم بأنها تتخلف أحياناً ، ويعمل ذلك بأن الحدسيات تعتمد على حالات منفردة ومن أوائل خاصيات العقول البشرية تكوين مبادئ عامة مبتدئة تأليفها على دعامة معرفة تلك الحالات الخاصة (٢) .

وكما أبان ديكارت معنى الحدس ، هو كذلك يوضح معنى القياس « Déduction » . ويشرح كيف أنه مؤسس على الحدس فيقول : « هو العملية التى بها تستنبط - من شئ لنا به معرفة يقينية - نتائج تنفرع منه بالضرورة ... وهناك عدد كبير من الأشياء - دون أن يكون بديهياً بذاته - يحمل مع ذلك ميزة اليقين بشرط أن تكون مستنبطة من مبادئ حقة وغير معارض فيها بوساطة حركة من لدن الفكر متصلة

(1) Règles pour la direction de l'esprit.

(2) Réponses au groupe des deuxièmes objections.

وليست منقطعة ، وأن تكون مصحوبة بحدس متميز عن كل شيء من هذه الأشياء^(١) .

أما كيفية تفاصيل تلك العمليات فهي كما يلي : عند ما تعرض أمام الباحث مشكلة من المشكلات يبدأ عمله بجمع كل بسائط العناصر أو الخصائص التي يمكن أن يكون لها علاقة بإيضاح هذه المشكلة ، وعلى أثر اجتماعها لديه تبادر الحقيقة الجلية فتتميز في عقله بوضوح عن طريق الحدس فيوقن بأن هذه الحقيقة هي المبدأ البسيط الذي يصلح وحده لأن يكون أساساً لحل تلك المشكلة فيحتفظ به ثم يعود إلى المشكلة عينها فيحللها متتبعا جزئياتها نزولا من بسيط إلى أبسط على نحو ما يفعل الرياضيون حتى ينتهي إلى أبسطها جميعها ، وهو نفس ما تتميز في عقله بالبداية أول الأمر ثم يستأنف صعوده إلى حيث كان دون أن يتخطى أية حلقة من السلسلة ، أو أن يضع حلقة في موضع أخرى ، فإذا وصل إلى القمة بدأ القسم الأخير من مهمته ، وهو التحقق من استقامة سيره ، فإذا ثبتت هذه الاستقامة وصل حتما إلى النتيجة المطلوبة . ويمكن أن تدعى مرحلة التثبيت هذه بالاستقراء « Induction » وهو عند ديكارت ثانوى رغم أنه يحتاج إليه في موضعين جوهريين من تعقلاته ، الأول حين يجب جمع كل بسائط العناصر أو الخصائص التي لها صلة بالمعضلة المراد حلها وإن لم يكن من المحتم في هذه الحالة الالتجاء إلى الاستقراء دائما ، بل توجد حالات كثيرة ينقذف فيها الحدس إلى العقل دون أية حاجة إليه . والموضع الثانى هو المرحلة الأخيرة من بحثه ، وهي عندما ينبغى التثبيت من استقامة السير في المهبوط من قمة المشكلة إلى أبسط مبادئها ، وفي الصعود من هذا المبدأ إلى تلك القمة .

ولما لم يكن لديكارت بد من ضبط منهجه بطريقة قانونية يأخذ كل باحث نفسه

(1) Règles pour la direction de l'esprit.

بها في غير هوادة ، فقد وضع أربع قواعد ثابتة أبانها بقوله .

الأولى : ألا أقبل البتة كحق أي شيء لم أكن قد عرفت بوضوح أنه كذلك ،
أي أن أتجنب بعناية الاندفاع والتسرع في الحكم ، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل
في عقلي بجلاء وتميز بحيث لا تكون لدى أية فرصة لوضعه موضع الريبة . (وتسمى
قاعدة اليقين) .

الثانية : أن أجرى كل واحدة من العضلات التي أختبرها إلى القدر الممكن من
الأجزاء والذي هو ضروري لحلها على خير الوجوه (وتدعى قاعدة التحليل) .

الثالثة : أن أسير أفكاري بنظام مبتدئا بالأشياء الأكثر بساطة وسهولة في المعرفة ،
لأصعد قليلا قليلا في تدرج إلى معرفة الأكثر تركبا ، وأن أفرض نظاما حتى بين
الأشياء التي لا يتلو بعضها بعضا بالطبع . (وهي قاعدة التأليف) .

والأخيرة : أن أجرى إحصاءات كاملة ، ومراجعات تامة تجعلني أتحقق من أني لم
أغفل شيئا^(١) . (وهي قاعدة الاستقراء) .

هذه هي القواعد الضرورية لعصمة العقل عند ديكارت من الزلل في إدراك الحقائق ،
فإذا اتبعها الناظر في جميع المدركات العقلية ولم يهمل شيئا منها ، فإنه ينتهي بلا ريب
إلى معرفة الحق الأوحد في كل شيء ، ولكن ينبغي أن ينبه إلى ما يجب الالتفات إليه
بصورة خاصة في كل قاعدة منها مع إيضاح أهم ما فيها ، وإليك البيان :

(١) إن أهم نقط القاعدة الأولى هي قيد « اليقين » إذ أنه ليس كل ما نحن
مؤمنون به أشد الإيمان يقينا . فلكي يتحقق اليقين المشروط في القاعدة ينبغي أن العقل
- متحررا من جميع تأثيرات الحواس والخيال - يدرك جلاء الفكر المراد إدراكها ،

(1) Discours de la methode, 4ème partie.

وتميز بعضها عن بعض ، إذ أن إدراكات الحواس مختلطة مهما ظهرت لنا واضحة ، وليس هناك جلي متميز حقا إلا الأفكار التي مبعثها العقل وحده ، وتدعى بالبديهيات أو الأفكار الأولى التي تفيض عليها إشعاعات العقل مبتدئا بالمبادئ الحدسية اليقينية الماثلة لمبادئ أوقليدس الرياضية والتي مثلنا لها ببعض مفرداتها آنفا .

(٢) إن القاعدة الثانية هي أمر بالتحليل ، إذ أنه لكي يحل المرء مشكلة من المشاكل يجب عليه أن يتجه من المعضلة المجهولة نزولا حتى يصل إلى أبسط أجزائها ، وهو المعروف منها معرفة يقينية ، فكل مشاكل العلم لا تحل إلا بالاتجاه من العسير إلى اليسير ، أو من المركب إلى البسيط ، أو من العام إلى الخاص ، أو من المجهول إلى المعلوم . فلفهم الكون مثلا ينبغي تحليل مركباته إلى بسائطها اليقينية كالحركة والامتداد وماشا كليهما مما يوجد في كل شيء ولا يستخلص إلا بالتحليل الدقيق ، فإذ اعثر المرء على هذه البسائط أو المبادئ الأولى اتخذها أساسا لإدراكه وحكمه وتدليله .

(٣) تتطلب القاعدة الثالثة من الباحث - بعد أن يكشف ، بوساطة التحليل للمأمور به في القاعدة الثانية ، الطبائع البسائط - أن يحصل ، بربطها ربطا محكما ، على الحقيقة ، وليس هذا شيئا عسيرا ، بل هو سهل يسير ، إذ أن الكون لكي يكون قابلا للتعقل يجب أن تكون بسائطه الجزئية متصلة فيما بينها بصلات منطقية ليس على العقل إلا أن يكشفها ، ولكن هذا الكشف لا يكون دفعة واحدة ، وإنما يكون متتاليا في نظام ، ولا يكون بالنظرة العجلى المتسارعة ، بل بالتدرج الذي أوله التحليل ، ووسطه التأليف المرتب ، وآخره الاستنباط الصحيح .

(٤) أما القاعدة الرابعة فهي النتيجة الحاسمة للثلاث الأول ، إذ أن مجملها هو أن الاستنباط ليس له أية قيمة إلا إذا خطا فيه العقل خطوات متصلة منظمة ، فلم يتخط حلقة من حلقات سلسلة التعقل ، ولم يضع حلقة مكان أخرى ، وهذا لا يتيسر إلا إذا

كانت أجزاء تلك السلسلة مرتبطة معا أشد رباط ، ولا يتضح هذا إلا بالمراجعة الدقيقة .
ومن ذلك يتبين أن أكبر وسائل منهج ديكرت هو البداهة التي تحقق إدراك
الحقيقة البسيطة « اليقينية » المذكورة في القاعدة الأولى ، والقياس الذي هو العملية
العقلية التي تكشف الصلات الموجودة بين الأشياء ثم ترتب البسائط الترتيب الذي
يسمح بالوصول إلى الحقيقة ، وهذه العملية هي المبينة في القاعدتين الثانية والثالثة ،
بيد أن هذه القواعد التي وضعها ديكرت لعصمة العقل لا تكفي وحدها لتحقيق هذه
العصمة لأنها هي الجانب الإيجابي في عملية الفكر ، وهو لا يتيسر إلا بعد تحقق الجانب
السلبى الذى أسفلنا الإشارة إليه والذى ، هو محو كل أثر لما كان عالقا بالذهن من قبل بحيث
لو بقى فيه شيء من حقائق الماضى واختلط بتعقل الحاضر لا يكون لتلك القواعد أى
تأثير .

غير أن الذى ينبغى ألا يغيب عن الأذهان هو أن العناصر التى يطبق عليها ديكرت
منهجه أو التى يحللها ، ثم يؤلفها ، ثم يراجعها هي المقولات المحضة ، إذ أن كل علم
عنده يمكن أن يدرك بالفكر المجرد ، وليست التجارب - فيما يرى - إلا عوامل تُحقق
تداعى الأفكار ، أو تيسر عملية إشعاع المبادهة على الذهن . وإذاً ، فالمبدأ الأساسى
لكل فلسفته هو الفكر الخالص عن جميع العلائق الخارجية كما أشرنا إلى ذلك مرارا .

(٤) أبسط الحقائق أو أنا أفكر :

لا ريب أن هذا المبدأ المثالى العالى الذى وضعه ديكرت لإدراك العلم والذى لم يكتمف
فيه بما هو دون حد اليقين قد أثار مشكلات يعتبر حلها ضروريا للوصول إلى هذا اليقين
المنشود مادام أن الرجحان الذى هو الميسور الوحيد قبل حلها ليس له فى نظره أقل
قيمة ، وهذه المشكلات هي : (١) متى نكون موقنين بأن فكرنا حقيقية ولماذا ؟

(٢) ومتى نكون متأكدين من أن تلك الفِكر مع ثبات جلاها هي تنطبق على موجودات حقيقية ؟ . (٣) وأين نجد لمعرفتنا أساسا غير قابل للتزعزع ؟ . (٤) وإلى أين نسير حتى نجد أبسط الفِكر جميعها ؟ .

هذه هي أهم المشا كل التي عرضت لديكارت عند تأسيسه مذهبه الفلسفي ، وقد أجاب عليها بإيجاز في القسم الرابع من « بيان عن المنهج » وبإسهاب في « التأملات » فقال :

إذا كنا لا نريد أن نشق بالظواهر لأنها تزيّف أكثر الأحكام الإنسانية ، فينبغي الارتياح في كل شيء ، وأسباب هذا الارتياح لا تعوزنا ، فالحواس تخدعنا ، ومن المستحيل تمييز إحساساتنا من خيالات أحلامنا ، وبعض الناس ينخدعون حين يفكرون في أبسط المسائل الرياضية . وأخيرا من الذي يؤكد لنا أنه ليس هناك جني خبيث عتال خداع بقدر ما هو قوى يعيث بنا ، بل لم لا يمكن أن يكون ذلك الإله القدير الذي سمعت الناس يتحدثون عنه ^(١) قد أراد أن نهوى في الخطأ حتى في أبسط الأشياء مثل $2 + 3 = 5$.

ولاجرم أن هذه الريبة التي بلغت أقصى حدودها قد أصابت أمتن العلوم وأكثرها ثقة بنتائجها في اللصميم ، إذ زعزعت اليقين منها جميعها ^(٢) .

من هذا يتضح أن ديكارت لم يرد أن يستبقى في ذهنه شيئا من حقائق الماضي ، وأنه قد تذرّع بأمضى أسلحة الرب ، ولكنه ليس ريبا عقيما يقتاد صاحبه إلى الخمول

(١) يريد ديكارت بهذه العبارة الساخرة أن يشير إلى الفكرة المألوفة لدى الشعوب عن الإله وهي التي لا تترزه عن كل مالا يليق بمقام الألوهية كالخداع والدفع إلى الخطأ إلى غير ذلك مما سيحل فيلسوفنا الإله عنه فيما بعد .

(2) Discours de la Méthode, 4ème partie, première et troisième Méditations.

والركود ، وإنما هو ريب منهجى يفتح لمعتنقه أبواب طريق اليقين ، وهو في هذا يقول : إن الريبة مهما غلت لا تتناول نفسها ، ومهما تكن الأشياء التي أمثلها ، وهي ليست مضبوطة ، بل ليست موجودة قد بلغت من الكثرة حداً عظيماً ، فإن هناك شيئاً لا أستطيع أن أضعه موضع الريبة ، وهو تفكيرى ، لأن نفس الشك ونفس الخطأ هما من أعمال الفكر ، أو هما من نتائج نشاط القوة المدركة ، وأنا أرتاب فأنا أفكر ، وأنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود « كوجيتو إرجوسوم » « cogito ergo sum » .

تلك حقيقة متينة وبقينية إلى حد أن أشد فروض اللادريين غرابة وبعداً عن العقل لا يستطيع أن يزلها ، ذلك لأنى أعرف فى جلاء أنه لى يفكر المرء يجب أن يكون ، وهذه هى البديهية الأولى التى تتمثل أمام العقل إذا سار بنظام واتبع المنهج الصحيح ، وهى تشتمل من الوضاحة والجلاء على القدر الذى يصلح لأن يكون نموذجاً لتأسيس كل معرفة . ولهذا الح ديكارت على ألا يفهم هذا المبدأ الحدسى أو البديهى على أنه قياس ، لأنه لو كان كذلك لكان قابلاً للنظر ، ولو كان قابلاً للنظر لما كان بديهياً ، وهو فى الحق بديهى .

تابع ديكارت بعد ذلك سلسلة تأملاته فقال : أنا موجود ، ولكن ما هذا « الأنا » ؟ إن تأثير الحواس علة من شأنها جذبى إلى إرجاع كل كينونتى إلى وجود جسمى ، ولكنى إذا أصرت على أنى - مسايرة للمنهج - لا أوقن إلا بما أدركه بجلاء فإننى لا أعترف بنفسى إلا ككائن مفكر فحسب ، بينما لا أعرف شيئاً ألبتة عن وجود جسمى ، بل إن جميع الأحكام التى أصدرها على الأجسام الخارجية وخصائصها هى قبل كل شىء مشتتة على معرفة هذا « الأنا » الذى يحكم أى الذى يفكر ، وذلك معناه أن النفس هى - على عكس الاعتقاد العام - تعرف ذاتها بحالة أكثر مباشرة ،

وأكثر يقيناً مما تعرف الجسم ، غير أن هذه النفس ليست هي المبدأ العام للحياة كما كان القدماء يتخيلون ذلك ، وإنما هي الفِكر ، أو الكائن الذي يفكر ، أى يرتاب ويدرك ، ويوقن وينكر ، ويريد ولا يريد ، وهو أيضاً الكائن الذى يتخيل ويحس ، ولكن على ألا يُحْمَلَ هذا الإحساسُ وذلك الخيال إلى الجسم ، بل على أنهما - كما يجب أن يكون ذلك - جزء من التفكير أى أنه يعرف بالفكر أنه يحس ويتخيل ، وهذا يجعلهما حقيقتين ولو كانا لا يتجاوبان مع أى شئ واقعى خارج نفوسنا .

وتلك هي نقطة أساسية هامة في مذهب ديكارت ، وهي تصريحه بأن العقل ينتجه من الفِكر إلى الأشياء ، لا من الأشياء إلى الفِكر ، وبأن معرفة الكائنات عن طريق فكرها سابقة على فرض وجودها أو الجزم به ، وبأن الفكرة وحدها هي التي تقدم إلينا هذه الميزة الكبرى التي يستمتع بها الكائن ، وهي أنه حقيقة يمكن إدراكها بهيئة مباشرة . وبهذا استحق ديكارت أن يدعى بأبي المثالية الحديثة ، وهي التي تنعطف إلى الانتهاء بالموجودات الخارجية إلى الفِكر ، وبالكائنات الواقعية إلى العقل والتي تعلن أننا لسنا موقنين إلا بالفِكر ، ولا مطمئنين إلا إليها ، سواء أكانت فكراً عقلية بحتة أم فكراً للكائنات المادية والتي تقرر قبل كل شئ حقيقة تلك الفكر وذاتيتها وإن كانت لا تزعم أن وجود الكائنات المادية ينحصر كله في تحديد أذهاننا ويتكون حسب الصورة التي تمنحها إياها كما سيقدر ذلك «لينينز» و«بيركيليه» «Berkeley» فيما بعد ، وإنما هي تقرر أن العالم المحس موجود وجوداً حقيقياً ، ولهذا يقول عنه الباحثون العصريون : إنه يتخذ مذهب المثالية ممراً يحتاج منه إلى حقيقة المحسات ، ولا يتوى فيه كما فعل من تقدموه ومن تلوه ممن قالوا بالمثالية الكاملة .

(٥) فكرة الحقيقة الإلهية:

أسلفنا أن ديكارت قرر حقيقة الوجود الذاتي للفكر ، ولم يوقن في وسط هذا الخضم الهائل من الريبة إلا بها ، ولكن هذا غير كاف ، إذ العقل في أشد الحاجة إلى التحقق من وجود ما يلي الفكر أو الكائن المفكر ، أي « الأنا » . ولهذا قيل عن ديكارت إنه ظل يعمل حتى كشف « الأنا » وعلى سنا مصباحه رأى كل اللأنا . وهاك الخطوات المنطقية التي خطاها في هذه السبيل لكشف الحقائق الأخرى . قال : إذا اقتصرنا على اعتبار الفكر موضوعا لهامية العقل ولم ننظر إلى ما وراءها ، كانت تلك الفكر كلها متساوية في الحقيقية الذاتية ، ولكننا إذا نظرنا إليها من حيث ما تمثله أفعالها متباينة في هذه الحقيقية حسب طبائع الموجودات التي تمثلها ودرجاتها في الكمال . ومثال ذلك أنني إذ أرتاب لا أعرف ، ومن يعرف أ كمل ممن لا يعرف ، وإذ ذاك تكون فكر : الشك والجهل والنقص أقل من فكر : اليقين والمعرفة والكمال . وبعبارة أخرى تكون الفكرة التي أتمثلها عن نفسي أقل كمالا من الفكرة التي أتمثلها عن إله أفرض أنه قدير ، عظيم ، أزلي ، غير متناه ، ثابت ، عالم بكل شيء ومنشئ لكل شيء ، وبالتالي يكون لهذه الفكرة الأخيرة من الأحقية من حيث القدرة والمظمة والأزلية والعلم الخ ما ليس للأولى . غير أن هذه الحقائق التي تمثلها تلك الفكر لم يُبرهن عليها ، وبالتالي هي لم تثبت بعد ، فينبغي إثباتها للتوصل من ذلك إلى تأسيس القيمة الموضوعية لمعرفتنا بعد أن أسسنا القيمة الشخصية لها . ولما كانت الفكرة التالية بعد بدهة « الأنا » هي فكرة الحقيقة الإلهية ، فينبغي الاجتياز من بديهية الأولى إلى نظرية الثانية على النحو التالي .

(٦) براهين وجود الإله :

البرهان الأول - وهو برهان فكرة الكامل واللامتناهي ، وقد ابتكره ديكارت وهو موجود في « التأملات الثالثة » « troisième Méditation » . وفي القسم الرابع من « بيان عن المنهج » .

يستخدم ديكارت في هذا البرهان مبدأ العلية الذي مجمله أن العلة والمعلول يجب أن يتلاهما ، وتلك حقيقة بديهية ، لأن الشعاع العقلي الفطري يكشف لنا للوهلة الأولى أن المعلول لا يمكن أن يفوق العلة ، وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص ، فإذا طبقنا هذه البداهة على أفكارنا كان من الواضح أن يكون بعضها قد نشأ من علة خارجية ، والبعض الآخر قد أنشأناه نحن ، وإذا كانت فكرة الإله هي مجمع كل لانهاية وكل كمال ، فلا يمكن أن أكون قد أنشأتها أنا ، وأنا ذلك الناقص الذي يجهل ويرتاب ، وإلا للزم أن يفوق المعلول علته في الكمال ، وهو محال . ولا يمكن أن تكون قد أنشأتها علة خارجية ، إذ كل العلل الخارجية ناقصة ، لأنه ليس هناك مبرر لأن تمتاز عنى واحدة منها بالكمال ، وكذلك لا يمكن أن تكون هذه الفكرة الإلهية هيئة مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهايات خاصة خلقتها الخيالات الإنسانية إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تأليف لا سيما وأن في التأليف افتقاراً إلى الأبعاض ، والافتقار نقص . وإذا ، فلم يبق أن يكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها في عقولنا إلا الإله نفسه ، وهي فكرة فطرية لدينا ، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فينا نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة .

البرهان الثاني : وقد سبقه إليه أسلافه ، ولكنه هو الذي منحه صورة جديدة ،

وهو كذلك موجود في « التأمّلات الثالثة » وفي القسم الرابع من « بيان عن المنهج » .

أسس هذا البرهان على مبدأ أن إنشاء الجوهر أصعب وأعقد من منحه صفات وخصائص فقال :

أنا موجود ، ولديّ فكرة الكامل ، فإما أن أكون منشىء ، نفسى أو قد أنشأنى غيرى ، فلو كنت منشىء ، نفسى لكان أهون علىّ أن أمنح ذاتى الكمال الذى لدىّ فكرته ، وبما أنى ناقص بدليل أنى أرتاب وأجهل ، فأنا عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال ، وبالأولى أكون عاجزاً عن إيجادى جوهرى . وإذا ، فلم يبق إلا أن أستمد وجودى من غيرى ، وهذا الغير إن لم يكن هو الكامل ، فسيكون موقفه كموقفى إلى أن نصل إلى الكامل الذى تتمثل فكرته فى عقلى .

البرهان الثالث : وهو كسالفه قديم منحه ديكارت صورة جديدة ، وهو موجود فى « التأمّلات الخامسة » « cinquième Méditation » وفى القسم الرابع من « بيان عن المنهج » . ومجمله كما يأتى :

« ذلك على حين أنى عند ما عدت إلى امتحان ما عندى من الفكرة الذهنية لموجود كامل ألفت أن الوجود كان داخلاً فيها على الوجه الذى يدخل به فى الصورة الذهنية لمثلث أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين » . وهذا مؤداه أن الوجود مفهوم فى معنى الكمال المطلق ، فلو كان الإله غير موجود ، للزم أن يكون ناقصاً ، ولوجب أن نتصور كائناً آخر يفوقه فى الكمال بوجوده ، ولكن هذا الكائن هو الجدير بالألوهية .

(٧) ملاحظات على الوهبة ريطرت :

(١) ووجه إلى البرهان الأول من براهينه السالفة الاعتراض التالي :

إذا كان قد ثبت أن الإله هو الكامل واللامتناهى ، وبالتالي قد استحال وجوده من غيره ، فقد لزم أن يكون وجوده من ذاته ، وهذا يقتضى أن يكون علة لذاته من حيث الإيجادية ، ومعلولا لها من حيث الموجديّة ، وهذا بدوره يقتضى - فضلا عن أن يكون له حيثيتان - أن تكون إحداها أخفض من الأخرى . وفي هذا من النقص ما يتنافى مع تمام الكمال ، ولكن ديكارت يجيب على هذا الاعتراض بأن استعمال العملية في جانب الإله إنما هو ضرورة بشرية أجبنا إليها نقص المعرفة الإنسانية وافتقار إلى الألفاظ كشرط أساسى لتحقيق المعانى . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان إطلاق العملية على الإله دخيلا لسبب عرضى ، فلم يكن من الطبيعى أن نعلمه عليه بقضه وقضيضه فنقبل في جانبه المعلولية التى لا يستسيفها العقل .

(ب) بعد أن نظر ديكارت فى الألوهية هذه النظرة الفلسفية الخالصة وأيقن بأنه أقام الحجج العقلية المجردة على وجود الإله تأمل فالنقى أن فكرته عن هذا الإله ليست هى الفكرة العامة الممثلة فى عقول أكثر الناس ، إذ أن هذه السكرة الغالبة لاتصور الإله على أنه موجود كامل غير متناه ، ولكن على أنه كائن متناه انتزعه من أخيلتهم وهم الذين يسكبون عليه الاحترام والإجلال ، وهو لهذا لم ير من الغرب أن يمجده بعض العقول الممتازة هذا الإله الضئيل ثم بسط فكرته عن إلهه المجرى الكامل ، فعرفه بأنه الجوهر المطلق الموجود بذاته ولذاته . غير أن إطلاقه لفظه الجوهر على الإله مع إطلاقه إياها على الكائنات المتناهية كالنفس يحتمل أن يقتضى من جانبه التسوية بين الموجودين : اللامتناهى والمتناهى ، ولكنه يجيب على هذا الاحتمال بأنه لا يصلح

حمل هذه اللفظة على الموجودين المتباينين بمعنى واحد ، إذ أن الكائنات المتناهية تابعة جميعها للموجود اللامتناهي . ومن دلائل تبعيتها أن جوهرها مفتقر في كشفه إلى الأعراض والخصائص التي تميزه ، على حين أن الجوهر الأسمى كما هو مستغن في وجوده هو مستغن أيضاً في كل ما عدا الوجود . وإذا ، فهو وحده الجدير باسم الجوهر ، لتحقق كمال الاستغناء لديه ، أما الكائنات الأخرى ، فليس إطلاق لفظة الجوهر عليها إلا نوعاً من التوسع ، إذ هي مرادفة فيها لكلمات : الكائن والموجود والشيء . وكما يكون تعريفها في الإطلاق الأول هو الموجود المستغنى بذاته عن كل ماسواه ، هي تعرف في الإطلاق الثاني بأنها كائن ذو صفات هي وسيلة لكشفه . ولولا إيضاح الفرق بين هذين المعنيين لالتبس الأمر في كثير من النظريات ^(١) .

(ج) زعم بعض الباحثين أن ديكارت يدرك النفس والجسم ككائنين مستقلين . وبهذا المعنى يلزم أن يطلق عليهما لفظة الجوهر في معناها الأول كما أنه يطلق أحياناً الجوهر في معناه الثاني على الإله ، لأنه كائن ثبتت له كل الكمالات ، وهذا معناه اتصافه بصفات الكمال ، أي أنه موجود ذو صفات كاشفة ، وبهذا يكون كالموجودات الأخرى . على أننا لا ندري كيف أن استغناء النفس والجسم عن نظائرهما يكفي لثبوت استغنائيهما عن كل ماسواهما حتى يكون إطلاق الجوهر عليهما هنا بمعناه الأول ، اللهم إلا أن يكون المعارض قد اكتفى بمجرد ورود لفظة الاستغناء دون النظر إلى درجاته وفي هذا من الضعف مالا يخفى . أما في الشق الثاني ، فنحن لا نرى أن ثبوت الكمالات للذات الإلهية يقتضي لزوماً ثبوت الصفات الإيجابية لها . وعلى هذا يكون المعارض متحكما في شرح عبارات هذا الفيلسوف . على أننا لسنا في حاجة إلى هذا

(١) يوضح ديكارت معنى الجوهر في إطلاقه الأول في « التأملات الثالثة » وفي الجزء الأول من « المبادئ الفلسفية » . وفي إطلاقه الثاني في هذا المصدر الأخير ، وفي « قواعد لقيادة العقل » .

كله ، إذ أن ديكارت يوضح - في فلسفته الطبيعية - الفروق الهائلة الموجودة بين الجوهر المستغنى اللامتناهي والجوهرين المفتقرين : النفساني والمادي كما سيحییء ذلك في موضعه .

(د) اعترض عليه « هو بسن » و « جاساندى » بأنه ليس لدينا أية فكرة عن الجوهر ، بمعنى أنه : هو ما قامت به الصفات مادمننا أننا لانعرف إلا هذه الصفات ، وديكارت يسلم أولاً بأننا حقاً لاندرک الجوهر بدهاهة ، ولكننا نستنبطه من صفاته استنباطاً . إلا أنه يجیب على هذا الاعتراض بأن الجوهر يمكن أن يكون موضوعاً للفكر البشرى دون أن يكون له صورة في تخيلته ، ولا جرم أن نظرية الجوهر هذه قد نشأت منها فيما بعد مشكلة فلسفية كبرى شغلت العقل البشرى زمناً طويلاً .

(٨) نظرية الضمان الإلهية :

إذا وصلنا إلى إثبات الحقيقة الإلهية ، فقد حصلنا على دعامة متينة للمعرفة ، إذ أن ديكارت يرى في الإله الضمان الأعلى لإدراك الحقيقة ، لأن الإله كامل ، والكامل لا يندع . « ذلك نفسه الذى آخذته آنفاً كقاعدة ، أى أن الأشياء التى ندرکها جد واضحة وجد متميزة هى جميعاً حقيقية ، هذا الذى جعلته أولاً قاعدة ليس ثابتاً إلا لأن الله كائن أو موجود ، وأنه ذات كاملة ، وأن كل ما فينا يصدر عنه .

ويتبع ذلك أن صورنا الذهنية ومعارفنا لما كان أكثرها لموجودات خارجية صادرة عن الله - وهى بهذا واضحة متميزة - فلا يمكن أن تكون إلا حقيقية بحيث إنه إذا كان كثيراً ما يصحب تلك الصور الذهنية أو تلك المعارف ما يحتوى على بطلان فذلك لا يمكن أن يكون إلا فيما كان منها محتويًا على شيء ذي غموض وإبهام^(١) .

(1) Discours de la Methode, 4^{ème} partie.

(وبالتالى لا يكون إلا فيما كان منها صادرا عن غير الله كالأوهام الشخصية والأباطيل التقليدية وما أشبه ذلك من مصادر الخلط والظلمة) .
ولقد اعترض بعض الباحثين على ديكرات في نظرية الضمان الإلهى هذه بأنه يلزم منها أن يكون العقل هو الذى يثبت الإله ، والإله هو الذى يضمن استقامة سير العقل ، وهذا دور . غير أن ديكرات قد أجاب على هذا الاعتراض بأن الجهة منفكة لأن البدهة التى كانت أساس التدليل على وجود الإله قد بلغت من الوضوح والتميز حداً لا يحتاج معه إلى أية ضمانة خارجة عنها ، وهو فى هذا يقول : « حينما نعتقد أننا ندرك فى وضوح بعض الحقائق نمتطف بالطبع إلى الإيمان بها ، وإذا كان هذا الإيمان قد بلغ من الوثاقة حداً لا يمكن معه أن يكون لدينا أى سبب للريبة فيما نؤمن به على هذا النحو ، فإنه لا يكون هناك داع للبحث عن أكثر من ذلك ، إذ يكون لدينا إذ ذاك كل اليقين الذى يمكن أن يطمع فيه العقل ^(١) » .

ومعنى هذا كله أنه ينبغى التمييز بين البدهة الجلية التى ليست مفتقرة إلى أى ضمان وبين الذكري التى تفرض سابقة استنباطات طويلة . فمثلا حينما نتصور بعقلنا حقيقة جد جلية كـ « أنا أفكر ، إذا ، أنا موجود » لا يكون هناك موضع للشك فى هذه الحقيقة ، وهى لا تحتاج إلى أى ضمان أجنبى لإثبات أحقيتها بينما أننا عندما نجرى عملية استنباط طويلة ، أو حينما تتمثل فى ذاكرتنا إحدى النتائج دون أن نفكر فى المبادئ التى تؤيدها ، ودون أن نلجأ إلى الحجج العقلية التى تبررها ، فإنه فى هذه الأحوال كلها لا يكون هناك ضمان لصحة هذه النتيجة إلا المعرفة الإلهية التى تضئ لنا هذه السبيل التى لم ترافقنا فيها البدهة ولم نستنجد فيها بالحجج العقلية ، وما ذلك

(1) Réponses au deuxième groupe d'objections.

إلا لأن كل حقيقة أخرى تابعة للحقيقة الإلهية ، وأن الإله كامل ، والكامل لا يخضع .

وحاصل هذا كله أن « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » بديهية ليس فيها مجال للشك ، وأن العقل يجتازها مباشرة إلى فكرة الإله دون الخروج من الجلاء اليقيني . وعلى أثر هذا يجتاز مباشرة فكرة وجود الإله إلى إثبات هذا الوجود نفسه ، وعندما نصل إلى وجود الإله نوقن بأن طبيعة العقل هي الوصول إلى الحقيقة عن طريق الاستنباط المؤسس على البداهة . وإذاً ، فأولى الفكر عند ديكارت هي فكرة الألوهية لأن « أنا أفكر » ليست فكرة ، وإنما هي بداهة ، ولهذا هو يرمى إلى جعل العلم كله سلسلة واحدة ، أولى حلقاتها فكرة الإله ، أو نظاماً متحداً ، مبدؤه الأول الوحيد هو هذه الفكرة التي ترتبط بها جميع الفكر الأخرى والتي هي في الوقت ذاته مبدأ كل وجود وكل معرفة ، وهذا طبيعي مادام أن العقل لا يمكن أن يتخذ في التفكير مبدأ للصدور إلا الكامل . ولقد رأينا أننا لم نستطع أن ندرك نقصنا إلا عن طريق فكرة الكمال الذي يحيط بكل شيء ، والذي نستطيع أن نقيس به معرفتنا الناقصة وأن نقومها حسب ما تسمح لنا به طبيعتنا من محاذاته في السمو .

ج - فلسفته الدنيا أو الطبيعة عنده

مهربر :

بعد أن ثبت ديكارت دعائم الحقيقتين المبدئيتين الضروريتين لكل ماعداها وهما :
العقل البشري والإله ، شرع في إثبات ثالث موضوعات المعرفة وهو العالم الخارجي
متتبعا لسلسلة أقيسته السالفة فتساءل بديا عن هذا العالم أهو موجود حقا أم غير
موجود ؟ . ولاجرم أن للتساؤل في هذه المشكلة ما يبرره ، لأن أخطاء الحواس من
جهة وأضاليل الأحلام من جهة أخرى قد تضافرت على اقتلاع اليقين بوجوده من
العقل النظري الذي لا يتأثر بغير التأمل الخالص من كل شوائب الظواهر والأوهام .
ولما كان منهج ديكارت ينبذ قبول أى شيء كان دون اختبار خاصيات المعرفة التي
تطلبها حقيقة هذا الشيء ، فقد شاء أن يبدأ نظره في العالم الخارجي باختبار ميزات
المعرفة الخاصة به ، ولما كان العلم بالأضواء عن طريق تلقين العالم الطبيعي مغيرا لمعرفتها
بوساطة الحواس ، فإن أوليات التفكير تشعرنا بأن لدى الإنسان ملكة أخرى غير
العقل ، وأن مجرد التأمل في هذه الملكة يظهرنا على أنها لا توصل إلى اليقين كالعقل ،
بل إلى ترجيح الشيء والانعطاف نحو الاعتقاد به ، وإن فحص خاصياتها يكشف لنا عن
أنها سلبية منفعة ، وهي ذاتها تدرك أنها تتلقى التغيرات المتعاقبة عليها دون أن تنتجها .
ومن مميزات أنها تدفعنا في قوة إلى فرض وجود المحسوسات في الواقع واعتبار هذا الوجود
أساسا للإحساس بها ، إذ لو لم توجد لما أمكن وقوع اللاموجود تحت الحس ، فإذا
كان هذا الانعطاف زائفا فكيف أمكن أن يلقي الله به في نفوسنا قويا إلى هذا الحد دون
أن يمنحنا ملكة أخرى لإبانة زيفه ؟ وهنا أيضا تكون الأحقية الإلهية هي الضمان

لإثبات أحقية العالم المحس . بيد أنه ليس من الضروري أن تكون المحسات على نفس الصور التي تمثلها لنا الحواس ، بل ينبغي أن نعلم أنه لما كان دور الحواس عملياً قبل كل شيء ، فلم يكن بد من أن تنبئنا بما هو نافع أو ضار للاحتفاظ بكينوتنا ، ولكن يجب أن نقرر أيضاً أن الحواس غير قادرة على أن تصلنا إلا بظواهر المحسات ، ولكن الأحقية الإلهية التي تبيح لنا الإيمان بأن إحساساتنا لها عللها في وجودات الأشياء هي تبيح لنا أيضاً الاعتقاد بأن وراء الظواهر التي نحسها حقائق أساسية ، وأن هذه الحقائق أو جواهر الأشياء قابلة للمدركية العقلية .

وإلى هذه الجواهر وحدها قد أتجه ديكارت ليستعين بها في كشف حقائق العالم المحس ، وقد بدأ هذا الاتجاه بعملية تمييز الصفات الأولية عن الصفات الثانوية فقرر أن الأولى هي التي لا يمكن محوها من أخیلتنا بوساطة التفكير والتي هي أبسط وأوضح الفكر التي يمكن أن تكون لدينا عن المحسات كالامتداد . مثلاً ، بينما أن الثانية - كالصور الشخصية والألوان والطعوم والروائح - يمكن محوها من الأخیلة الإنسانية وهو يمثل لهذا بقطعة من الشمع تُحَمَّى فتذوب فتتبخر ، وفي أثناء كل هذه التغيرات ومن خلال تعاقب الصور المختلفة عليها يبقى شيء واحد وهو امتداد الأجزاء التي تتكون منها ، وإذا ، فديكارت ينتهي في تحليله الأخير بتقريره أن طبيعة الأجسام في عمومها هي الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً ، وبعد أن يصل إلى هذه النتيجة يشرع في حل مشكلة العالم الظاهري على النحو التالي :

(١) المارة :

بدأ هذا الحل بشرح المادة ومتعلقاتها فقرر أن العالم المادي هو جوهر ممتد أو هو الامتداد عينه ، وهو ذو كم غير متناه ، لأنه لو كان متناهياً لافتقر إلى ما يحده ، ولا

يمكن أن يحده إلا الامتداد ، ولما كان الامتداد هو الكنه المادى عينه فلم يكن من الممكن أن يكون خارج ذاته ، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يحد نفسه . وإذا ، فالمادة لا يحدها شيء . وهى أيضاً متصلة ، وهذا يترتب عليه أن تكون قابلة للانقسام إلى غير النهاية ، وهو ما يصير نظرية الجوهر الفرد غير صحيحة ، وكذلك ينجم عن هذا الرأى جحود الفراغ مادام أن الفراغ هو بُعد بلا مادة ، وبما أن الامتداد والبعد والمادة شئ واحد ، فإن بُعداً بلا مادة ، أو فراغاً يكون مستحيلاً ، وإنما العالم كله ملاء . وقصارى القول إن الفروق التى تميز الكائنات المادية ، هى ما بين أجزائها من مباينات فى الأعداد والأبعاد والحركات . وإذا ، فجوهر الامتداد المتميز بقابلية الانقسام وبالحركة هو هندسى بحت ، وهنا نصل إلى نقطة هامة بقدر ما هى أساسية فى فلسفة ديكارت وهى أنه لا يقبل فى العالم الخارجى غير النواميس الهندسية للحركة ولا يسمح فيه بأى شئ يمت إلى النفس بأدنى صلة ، إذ هو يعتبر أن المزايا الطبيعية المتأصلة فى الامتداد والحركة كافية لتعميل الحياة من حيث هى وشرح خواص المادة دون الحاجة إلى القول بانثاق الحياة عن قوة غير طبيعية كالنفس .

وحينئذ يتساءل الباحث كيف أنت الحركة إلى الامتداد ، لأن المسألة من حيث ذاتها صماء جامدة ، ولكنى يغير أحد أجزائها مكانه لا بد له من دافع ، هو الآخر مدفوع بدافع قبله حتى تنتهى الدوافع إلى الدافع الأول الصادر عن الإله مباشرة . ولما كان كمال الإله - فيما يرى - يستلزم أن يكون ثابتاً لا تسمو إليه الحركة ، فقد استنبط أن الله قذف إلى العالم إبان خلقه إياه بمقدار من الحركة سيظل غير قابل للتغير ما دام هذا العالم محتفظاً ببقائه (وهنا ينبغى أن نشير إلى أن ديكارت يرى أن هذا البقاء هو خلق مستمر لا يتخلله أى انقطاع) . وإذا ، ففي العالم مقدار من الحركة هو دائماً مساوٍ لنفسه ، وهو لا يتلاشى ألبتة ، وإنما هو ينتقل فقط من جسم إلى جسم ، وقد

تدرك حواسنا ذلك أحياناً ويفوتها إدراكه أحياناً أخرى . ومن هذا يبين أن ديكارت قد لجأ إلى الأسس الإلهية ليعمل بها الحركة ويشرح دوامها^(١) .

(٢) نَسْأَةُ الْعَالَمِ الظَّاهِرِيِّ :

أنشأ الله الامتداد ، وهو كنهه مادي واحد ملاء ذوكم غير متناه قد قسمه إلى أجزاء صغيرة لاتنأهي ، وجعلها تدور حول نفسها ، ولكن في اتجاهات متباينة ثم ثبت مراكز كالنجوم الثابتة والكواكب السيارة والمذنبات ، وحول هذه المراكز أدار مجموعات عظيمة من هذه الأجزاء البدائية فنتج من هذا النظام المحكم نوع من الحركة الدائرية يتباين في حده وصورته مع مستدير أرسطو وهو الذي دعاه ديكارت «tourbillons» والذي طالما كان حديث القرن السابع عشر ثم احتفظ الإله - عن طريق إرادة ثابتة - بدوام وجود المادة وبكمية الحركة التي بعثها فيها ، وقد كان ذلك كافياً لتطور العالم آلياً بوساطة نواميس الحركة التي يعملها ديكارت في دقة ويشرحها في إسهاب فيوضح كيف أن أجزاء المادة تحتك أو تتكسر أو تنسحق بفعل هذه النواميس الآلية ، وأنها بهذا تؤلف المظاهر المختلفة لعالمنا المادي . ويدعى ديكارت أنه يستطيع أن يعمل بهذه المبادئ الآلية وحدها حياة الكائنات العضوية مادام أن الحياة في رأيه لاتتعلق بالنفس ، وإنما تعريف النفس عنده هو الفكر وحده ، وهو أجنبي تماماً عن المادة أو الامتداد ، وهو يرى أن الفلاسفة الأقدمين كانوا على خطأ حين قرروا أن النفس هي المبدأ الجوهرى للحياة وأنه ينبغي في رأيه نبذ كل مذاهب النفس النباتية والإحساسية والناطقة التي قال بها القدماء والمتوسطون ، وأعلن أن علم وظائف

(١) عالج ديكارت كل ما يتعلق بالمادة وخاصياتها ، والحركة وآثارها على الأخص في كتاب «Principes de la Philosophie» livre II, parag. 4-37.

الأعضاء يجب أن يكون - كعلمى الطبيعة والفلك - علماً آلياً ، وصرح بأن الأجسام الحية مكونة من أجزاء مادية تعمل تبعاً لنواميس الحركة ، وهى ليست فى حاجة إلى أية نفس لتعليل أعمالها . وفى الحق أن كشف «وليام هارفيه» William Harvey عن الآلية الحقيقية بالدورة الدموية فى سنة ١٦٢٨ كان لديكارت بمثابة مستند جدير بالتقدير ، إذ أنه أبان أن حركة الدم ليست ناشئة عن قوة النفس ، بل ناشئة عن انكماش القلب الذى يدفع الدم إلى بقية الجسم . وإذا ، فالنواميس العامة للحركة هى سائدة فى داخل الجسم سيادتها فى خارجه ، وبهذا يظهر ديكارت أنه يجب إدراك الجسم الحى على أنه آلة ميكانيكية لا أكثر ولا أقل . وهنا يلاحظ بعض الباحثين أنه إذا كانت هذه الفكرة قد ألفت كثيراً من الضوء على العضلة المتعلقة بهذه المسألة ، فإن إيضاح تفاصيلها يعوزه كثير من وسائل الإثبات ، فديكارت عند ما يبسط نظرية «الأرواح الحيوانية» *esprits animaux* يقرر أنها تيارات من مادة دقيقة تشبه الغازات قد نتجت من الدم وسخنها القلب حتى صارت صالحة للتأثير . وكيفية فعلها أنها - بينما يستمر باقى الدم سالكا سبيله فى الأوردة - تصعد متزاحمة نحو المخ فتملأ تضاعيفه وتتفاعل فيه حتى تصيره قادراً على تلقى انفعالات المحسات وهى تنزلق عن طريق الأعصاب إلى العضلات .

غير أن هذه النظرية قد اجتذبت فيلسوفنا نحو نتيجة غريبة ، إذ أنه اضطر إلى تأييدها ضد نفور معاصريه الشامل من رأيه . ومنشأ ذلك النفور هو أن هذه النظرية تؤدى حتماً إلى قبول أن جميع حركات الحيوانات وأفعالها تتعاقب بطريقة آلية لا أثر فيها ألبتة للإرادة ، وأنه من غير الممكن أن يكون لها ملكات بها تعرف ذواتها وتميز الحق من الباطل وتساهم فى الخلود ، وإنما هى آلات ميكانيكية محضة . وفى الحق أن ديكارت قد عانى معاناة شديدة فى سبيل تعليل الأفعال الحيوانية بالطريقة الآلية .

(٣) صلة النفس بالبره :

وحيثما وصل ديكرت إلى هذه الحلقة من سلسلة تعليلاته انتهى إلى الجزم بوجود ثلاثة جواهر ، أولها الكنه الإلهي ، وهو غير مادي وغير متناه ، وكامل ومستغن في وجوده بذاته ؛ وثانيها الجوهر النفساني ، وهو أيضاً غير مادي ولكنه متناه وغير كامل ومفتقر إلى غيره ، وهو الذي يؤلف عالم الفكر لدى الأناسي ؛ وثالثها الجوهر الامتدادي ، وهو مادي ناقص متناه من جهة الزمان ، غير متناه من حيث الكم ، ومنه صنعت جميع الأجسام .

والأول من هذه الجواهر - وهو الجوهر الإلهي - هو الذي يدبر بعنايته كل ماعداء ؛ وثانيها هو طبيعة نفسانية مجردة في أصلها زودت بخاصية الخلود ؛ وأما ثالثها ففيه الاستعداد لجعل الجسم الإنساني موضوعاً للجوهر الثاني ، أو محلاً للنفس . وإذا كانت النفس البشرية حالة في الجنم أو كان الجسم موضوعاً لها ، فمعنى هذا أن الصلة بينهما متينة الأواصر ، وهذا هو الذي يصرح به ديكرت ، إذ يقرر أن النفس متصلة بالبدن أثناء الحياة اتصالاً قوياً وأنهما يتبادلان التأثير والتأثير بنوع ما . ولكي يوضح كيف ينتج هذا التأثير المتبادل هو يعتمد حيناً على أحداث محددة ، وتارة أخرى يعرض نظريات سواء أ كانت خصبة أم جريئة مخاطرة ، ولكنه على الدوام يستلهمها من الفكرة الآلية التي أعلنها عن الحياة .

يعين فيلسوفنا الموضع الذي تتخذه النفس مقراً لها من الجسم الإنساني ، وهو الغدة الصنوبرية « glande pinéale » - القارة في مقدمة المخ ، وهذه الغدة قد تصدم النفس حيناً فتحرك « الروح الحيوانية » وقد تصدم النفس الغدة متأثرة بفعل « الروح الحيوانية » حيناً آخر .

بيد أنه إذا كانت الغدة الصنوبرية مقراً للنفس فليس معنى هذا أن تلك الغدة

هي الملتقى الوحيد لمهاسة النفس والجسم ، فديكارت قد استعار عبارة أرسطو وصاغ فيها نفي هذا الاحتمال ، إذ أعلن أن النفس ليست قاطنة في موضوع واحد من البدن كـ « الزبان في سفينته » ولكنها في الحقيقة متصلة به كله ^(١) ، هي مرتبطة بل متمزجة به إلى حد أنها تؤلف معه كلا واحداً ^(٢) ، بل قد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فقرر أن النفس والبدن يُكوَّنانِ معاً اتحاداً جوهرياً . ولا جرم أن هذا هو مذهب أرسطو مع الاحتفاظ ببعض المفارقات بينهما ، مجملها أن أرسطو والمدرسين يمنحون النفس وظائف عضوية ، بينما أن الأمر عند ديكارت منحصر في الثنائية دون أن يعترف لهما باتحاد حقيقي ، ومن ثم كانت معضلة صلة النفس بالبدن من أغمض جوانب الفلسفة الديكارتية ، إذ يبدو للوهلة الأولى أن ديكارت متناقض في هذه الفكرة ، وسنرى في النقد الذي وجه إليه فيما بعد وفي رده على هذا النقد ما يجعل لنا هذه المعضلة بعض الشيء .

د - فلسفته العملية أو الأخلاق

(١) الأخلاق التقليدية :

عندما اختار ديكارت الشك العام أساساً للصدور عنه في فلسفته استثنى الأخلاق فأعلن أنه يتمسك بها مؤقتاً إلى أن ينتهي من وضع قواعد منهجه ، فإذا أتم هذا المنهج عاد إلى الأخلاق فرر بها من خلال أسانيده واحتفظ منها ، بعد التصفية ، بكل حق صالح للخلود . ولقد صرح بأن ما يقبله ابتداء من الأخلاق التقليدية المألوفة هو المبادئ الآتية :

(1) Traité des passions de l'âme, art. 30.

(2) Sixième Méditation métaphysique.

(١) التمسك بتقاليد بلاده . (٢) العمل في حزم على تنفيذ كل ماقرت عليه إرادته . (٣) محاولته دائماً قهر نفسه بدلا من محاولته قهر القدر وإخضاع رغبانه للنظام الكونى ، وتذكُّره أن تفكيراتنا هى الشئ الوحيد الذى يكون تحت سلطاننا غير أنه فيما بعد حينما نشر آراءه الفلسفية تردد كثيراً في مجابهة المعضلة الأخلاقية وسر ذلك أنه كان على يقين من أن رجال الدين الذين كانوا لا يزالون يهاجمون فلسفته الطبيعية في عنف سوف لا يجاملونه في آرائه الأخلاقية لاسيما وأن هذه الآراء - في جلتها - مبنية على دعامين أساسيتين ، أولاهما الحالة الصحية للبدن ، وثانيتهما طائفة من المبادئ الرواقية الوثنية التى لا تروق الأخلاقين المسيحيين .

لهذا لا نكاد نعتز على آرائه الأخلاقية - إذا استثنينا بضع ملاحظات مثبتة في «رسالة أهواء النفس» - إلا في رسائله إلى الأميرة إيليزابيت البالاتينية، وإلى كريستينا ملكة السويد، وإلى شانو ، سفير فرنسا في السويد .

(٢) الخير الأعلى :

وأيما ما كان فإننا نستطيع إجمال آرائه عن الخير الأعلى فيما يلى :

يوجه ديكارت بديا إلى نفسه هذا السؤال : ما هى الوسائل التى تعلمنا الفلسفة إيها لنصل بفضلها إلى الخير الأعلى الذى تنتظره النفوس العامية عبثا من وراء الأشياء المادية ؟ ثم يجيب عليه بقوله : يجب أن نقرر قبيل كل شئ أننا لا نستطيع للحصول بالخير الأعلى إلا من دخائل أنفسنا ، ولذلك ثلاث وسائل ، أولاهما المعرفة الجلية للخير ، وثانيتهما الإرادة الحازمة ، وثالثتها نبذ الرغبات والأمانى التى ليست في مقدورنا .

ومن هذا يبين أن الخير الأعلى هو السكينة النفسية التامة ، ويمكن الحصول على جزء من هذه السكينة بمعالجة الأبدان ، لأن الأهواء التى تقذف بالاضطراب في

أفكارنا تتعلق من بعض نواحيها بالحالة الصحية . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى
ينبغي أن تتدخل الإرادة لتجعل السيادة في النفس للمعرفة العقلية إلى حد أن «الأرواح
الحيوانية» تطيعها في إذعان . وهذه الإرادة ذاتها هي التي تمكن النفس من قهر
الأهواء^(١) التي تحدث في دخالنا الاضطراب بحملنا على احترام الخيرات الظاهرية ،
وهي أيضاً التي تلزمنا بالوقوف عند حد السرور النفسانية التي هي خالدة كالنفس
لأنها مؤسسة على الحقيقة وناجحة عن المعرفة . ولا ريب أن أسمى أنواع المعارف معرفة
الله على أنه موجود كامل خالق لكل شيء . وتليها معرفة النفس على أنها جوهر
مختلف عن البدن ، وبعد ذلك تأتي مرتبة معرفة العظمة الكونية التي تهدم تلك
العقيدة الزائفة التي تعلم أن كل شيء قد وجد من أجل الأرض ، وأن الأرض قد
وجدت من أجلنا ، بينما أن المعرفة الحقة ترشدنا إلى أن نعتبر أنفسنا جزءاً من كل ،
سواء أكان هذا الكل أسرة أم جماعة أم دولة أم كونا ، وتأمراً أن نقدم الصالح
العام على المنفعة الخاصة .

غير أنه - لكي يظفر المرء بالسرور الداخلية - ينبغي له أن يعرف كيف يميز
ما هو في دائرة سلطته عما هو خارج عنها . وفي الحق أن ما تتصرف فيه إرادتنا هو
وحده الذي يعتبر تحت سلطاننا ، وأن الإنسان المزود بكرم السجية - وهو مفتاح
كل الفضائل فيما يرى ديكارت - يشعر بأن لديه المقدرة على تحقيق عظام الأمور ،
ولكنه في الوقت ذاته يدرك أن طبيعته محدودة .

(١) يعرف ديكارت الأهواء بأنها عواطف أو انفعالات تشعر النفس بوجودها فيها ، وهي
ناشئة على الأخص من المشاعر الآتية عن طريق موضوعات الحواس ، وهي إذ تتعلق بالمحسوسات
فليس ذلك لمعرفتنا إياها بل لشعورنا بما فيها من خير وشر لأبداننا . وبين ديكارت من هذه
الأهواء ستة أساسية ، وهي : الإعجاب والحب والبغض والرغبة والسرور والحزن .

على أن ديكارت لا يرى أن العواطف النفسية كلها سيئة أو متساوية ، وإنما هو يرى أنها درجات بعضها فوق بعض ، وأن أسماها وأنفعها هو الحب العقلي المتطلع إلى الله والذي لو اعتنى به العقل على صورة تلائم طبيعته لأمكن أن يكون أقوى العواطف كافة وأن ينتج خير الثمرات ، لأن ديكارت يرى - في الجانب الأخلاقي كما في الجانبين الطبيعي والمابعد الطبيعي - أن العقل لا يصل إلى أسنى مراتبه إلا في فكرة الوجود اللامتناهي أو المبدأ الأعلى . وفي هذا تمتاز فلسفة ديكارت - ككل فلسفات القرن السابع عشر - بطابع مزج الاتجاهين العقلي والتنسكي .

(٣) الحرية الفردية :

ينصب ديكارت نفسه كمثل أعلى للدفاع عن مبدأ الحرية البشرية فيقرر أن النفس ليست فكراً فحسب ، بل هي حرية أيضاً ، وهو في هذا يقول : « أنا لا أوقن بأى شيء ولا أجحد أى شيء بالعقل وحده ، ولكنني أدرك فقط فكر الأشياء التي أستطيع أن أوقن بها أو أن أجحدها ^(١) » . أى أن الإرادة وحدها هي التي تصدر أوامرها بالتصميم على ما أدركه العقل ، وبهذا يكون العقل ذاته خاضعاً للإرادة من بعض الوجوه ^(٢) . وهذه الإرادة هي ملكة إيجابية تحدد موقفنا من الأمرين المتعارضين وترجع اتجاهنا نحو أحدهما أو نحو الآخر ، أى نلزمنا بأن نوقن بالشئ أو نبحده ، وأن نتبعه أو ننبذه ^(٣) .

يبد أن ديكارت - بعد هذا الجزم بالحرية الفردية - يقرر أن الإنسان لو عرف دائماً في جلاء ما هو الحق ، وما هو الخير ، لما كان لديه أى مجال للتردد في اختيار ما يفعله ولكن من المستحيل عليه أن يفعل الشر ، إذ أن الإنسان لا يأتئم إلا عن طريق الجهل

(1) 4ème Méditation Métaphysique.

(2) Principes de philosophie, livre I, para. 34.

(3) Lettre au Père Mersenne, édition V. Cousin, t. VI, p. 134.

ومعنى هذا أن ديكرت يكون في هذه النظرية قد رجع إلى رأى أفلاطون . ولقد لمح بعض الباحثين المحدثين في هذا الرأى شيئاً من التناقض ولو في الظاهر على الأقل ، ولكنهم لو تأملوا في نصوص هذا الفيلسوف لتبين لهم عكس ما لمحوه وحكموا به على عجل ، إذ أنه يقول في هذا الصدد ما يأتى :

حقاً إننا - تجاه اليقين - لانستطيع رفض القبول والرضى ، ولكن الإرادة الحرة وحدها هي التي بعد الامتحان تقرر ذلك اليقين ، وبهذا نكون هي التي تحدد موقفها بنفسها ، ويكون هذا اليقين من بعض جوانبه مثوبة لها على مجهودها الذي بذلته في إجادة الانتباه التي هي منشأ انقذاف الحقيقة إليها . وقصارى القول في هذا الشأن أن اليقين يحدد موقفنا ، ولكن هذا التحديد لا يفقدنا أى شيء من الحرية ، لأننا نستطيع أن نتحول عن هذا اليقين بسبب عدم تنبهنا ، وفي هذه الحالة نخضع قوة على الشر وسوء الصنيع ، ولأن الاتجاه إلى الحق يستوجب التقدير دائماً ، وما هذا إلا لأن المتجه قبل سلوكه هذه السبيل كان مستمتعاً بكامل الحرية فاتفق بمحض اختياره ترجيح هذا الاتجاه على ضده . ولأنه لا يوجد شيء يستطيع أن يهزم في أنفسنا تلك الرغبة الحادة في دوام إحساسنا بالحرية وفي متابعة التدليل على وجودها في دخالنا ، وقد يصل ذلك بنا إلى حد أن نتحرف عن خطة لا يصح أخلاقياً سلوك ضدها ، ونسلك هذا الضد متى كان من الممكن سلوكه من حيث ذاته ، وتتبعه في سهولة ، بل في رغبة وشوق ، لأننا دائماً أحرار في الحيلولة بين أنفسنا وبين متابعة خير جلي الخيرية ، أو في منعها من قبول حقيقة يقينية مادام أن هذا يجعلنا نعتقد أن من الخير أن ندلل بذلك المسلك على حقيقة حرية إرادتنا⁽¹⁾ .

(1) Ibidem, même page.

هـ - نقاش وجدل

كان لهذه المنتجات الديكارتية التي امتازت بشئ غير يسير من الخصوبة والابتكار أنصار متحمسون لا يندرجون تحت حصر ، ولكن هذا لم يمنع من أن يكون لها خصوم يحملون عليها في عنف ويسددون إلى نواحيها المختلفة سهام النقد القاسى ، وقد أجهت طائفة من هذه المآخذ إلى المنطق أو إلى المنهج ، وأخرى إلى مابعد الطبيعة وثالثة إلى الطبيعة ، وسنجمال هنا أهمها وأجدرها بالعناية ، وإليك البيان :

(١) نظر المزيح :

يأخذ النقاد - ولا سيما ليبنيز - على منهج ديكارت ماقرره في مطلعته من أن الحق هو ما كان جليا في العقل ، إذ أن من الطبيعي أن يرى الضال أن أضلولته حقيقة جلية ، وهذا يتطلب منا البحث عما نميز به الجلاء الحق من الجلاء الزائف . نعم إن ديكارت يقرر أن القضايا التي تبدو للعقل جلية متميزة والتي لا يجد العقل منفذاً للارتياح فيها عند ما ينظر في أسسها كما ينبغي ، هي وحدها الحقبة التي تصلح لأن تكون دعامة للتعقل . غير أننا نسائل فيلسوفنا قائلين : كيف نعرف أن العقل نظر في هذه القضية أو تلك كما يجب ، وأنه لم يضل أثناء نظره فيها بوساطة جلاء زائف ؟ . وبضيف ليبنيز إلى هذا الاعتراض قوله : إن ديكارت في قاعدته هذه يشبه أحد الكيميائيين الأقدمين إذ قال لتلميذه يوما : خذ ما يجب أخذه ، واعمل فيه ما يجب عمله ، فانك ستظفر بما تشهيه . وهكذا ديكارت حين يقول : لا تقبل إلا ما هو جلي (أى لا تقبل إلا ما يجب قبوله) وقسم المشكلة إلى أجزائها الضرورية (أى اعلم ما يجب عمله) ورتب أجزاءها ترتيباً تاماً (أى رتب الترتيب الذي يجب) .

وأخيراً يختتم لينينز نقده بهذه العبارة اللاذعة : « هاهو ذا المنهج الشهير الذى يقدم إلينا بدل الكنز فخماً » .

(٢) اعتراضات على مابعد الطبيعة :

(١) كيف يوجد عن طريق المفارقة للاله - وهو الجوهر غير المادى وغير المتناهى - عالم مادى ، وأية حقيقة يمكن أن يحتويها هذا العالم ؟ . وهنا لم يكن للديكارتيّة بد من أن تهوى فى التنسك الذى كانت روح العصر تساعد عليه لشمول عقيدة الإيمان بالقوة المطلقة إياه .

(ب) هل من الأمور المشروعة لدى العقل أن يعزو قيمة ميتافيزيكية إلى الحدس فى ذلك المبدأ المعهود : « أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود » *Cogito ergo sum* . وهل فى هذه التجربة الداخلية نستحوذ حقاً على درجة الإطلاق فى الجوهر المفكر كما يزعم ديكارت ؟ لقد اعترض على هذا المبدأ داود هيوم « David Hume » فقرر أن مااعتمد عليه ديكارت ليس إلا أحد الأحداث العادية التى لا تصلح لأن تكون مستنداً عقلياً ولكن « كانت » ذهب فى نقده إلى ماوراء ذلك ، إذ قرر أن كل آراء ديكارت العقلية لاتعتمد إلا على أقيسة فاسدة « paralogisme » وهذه الأقيسة تتكون من السير بنا - فى أنا أفكر ، إذاً ، أنا موجود - من « الأنا » الذى ليس سوى موضوع منطقي لكل تصوراتنا إلى « الأنا » ذى الوجود الذاتى أو إلى الجوهر الذى بنقلنا إلى عالم « الفيذاته » « Noumènes » . على أن هذا الأنا فى « أفكر » ليس حدساً ولا هو أحد المفاهيم الذهنية ، وإنما هو إدراك بسيط يرافق المفاهيم ... هو مقولة أساسية توضح وحدة الفكر ، وبالإجمال هو صورة بلا مادة ، وبالتالي هو لا يستطيع أن ينتهى بنا إلى الإيقان بأى وجود كالذى انتهى بنا إليه حين أعلن قائلاً : « إذاً

أنا موجود». ثم يحتتم «كانت» نقده بقوله: «إذا كانت المادية عاجزة عن تعليل الوجود، فإن العقلية ليست أقل منها في ذلك عجزاً، والنتيجة الحتمية لهذا هي أنه من غير الممكن أن نعرف - بأية وسيلة كانت - شيئاً من جوهر النفس البشرية فيما يتعلق بوجوده المفارق^(١)».

(ج) يتعلق هذا الاعتراض بصلة النفس والبدن كجوهرين متباينين، ومجمله أن النقاد يسألون فيلسوفنا: كيف يمكن أن النفس - وهي غير مادية - تصدم الغدة الصنوبرية؟ وكيف أن حركة الغدة تستطيع أن تنشئ التفكير في النفس عندما تصدمها هي الأخرى بدورها؟. ولقد أوردت الأميرة إيليزابيت على ديكارت هذا الإشكال من قبل في رسائلها إليه حين أعلنت أن إيمان المرء بمادية النفس أهون عليه من أن يتصور كيف أنها - مع كونها غير مادية - تستطيع أن تحرك المادة وتتحرك بها.

ولا ريب أن بسط المشكلة على هذا النحو يجعلها غير قابلة للحل، بل إن ديكارت يعترف بذلك إذ يصرح في أحد ردوده على تلك الأميرة بأن من لا يفلسف لا يرتاب مطلقاً في أن النفس والبدن يتبادلان التأثير والتأثير ولا يؤلفان إلا كائناً واحداً ولكن من غير الممكن أن يحدد الفيلسوف تباينهما وتبادلتهما التفاعل في الوقت عينه ولا أن يوفق بين هاتين الظاهرتين، وإذا، فليس في هذه المعضلة مجال للتفلسف. ومن إجاباته على نظائر هذا المأخذ قوله: ليس في مكنة أي تعقل ولا أي تشبيه أن يعلمنا كيف أن الفكر - وهو غير جسماني - يستطيع أن يحرك الجسم، بيد أن التجربة اليقينية الجلية تنبئنا بهذا في كل يوم، وذلك أحد الأشياء التي ينبغي فهمها بذاتها والتي لا تكاد تشبه بشيء حتى تصير مظلمة^(٢).

(1) Kant, Critique de la Raison pure, traduction Tramesaygues p. 324-352.

(2) Descartes, Réponses aux 4ème objections.

(٣) نفي الطبيعة :

يأخذ العلماء الطبيعيون - ولا سيما لينينز - على ميكانيكية ديكارت مايلي :

أ - إنه قد جعل من الامتداد جوهر الجسم نفسه ، ولو أنه لا يوجد في الجسم غير الامتداد لأنه لا يمكن أن يحرك أصغر الأجسام أكبر سوا كنها حركة توازي حركته في سرعتها دون أن يفقد هو شيئاً من سرعته ، وبهذه الحالة يظل جمود بعض المواد ومقاومتها الحركة غير ممكني الشرح والتعليل .

ب - إنه قد اصطدم باستحالة تصيير المادة إلى عناصر تكون في الوقت نفسه واقعية وبسيطة لأن هذه العناصر لو كانت واقعية لوجب أن تكون قطعاً مادية ، ولو كانت كذلك لكانت ذرات ، ولكن القول بامتدادها يقتضي تركيبها من أجزاء وهذا يتعارض مع القول ببساطتها . ولو كانت بسيطة حقاً لكانت قطعاً هندسية ، وهذا يستلزم ألا يكون لها امتداد ، وبالتالي يستلزم أن تكون مثالية بحيث أي ليست واقعية .

ج - إنه عجز عن إيضاح منشأ الحركة إلا حين استعان بـ « ضربة إصبع الخالق » لتزويد المحركات بالقوة على حد تعبير « پاسكال » « Pascal » . ويرى مورد هذا الاعتراض ، فوق ذلك ، أن ديكارت قد أخطأ حين قرر أن كمية الحركة ثابتة في العالم إذ الحقيقة أن الثابت هو القوة ، وأن ثبات الحركة نابع من ثباتها .

أشياء الديكارتية وخصومها

تمهيد:

كانت الفلسفة الديكارتية فلسفة القرن السابع عشر كله كما أسلفنا وعلى الأخص في فرنسا وهولاندا ، وكان لها أنصار كثيرون من صفوة قادة الفكر ، بل كان لها أشياع من عظماء رجال اللاهوت المفكرين كـ « بوسويه » - Bossuet - و « فينيلون » - Fénelon - وهما من أكبر عقليات الكنيسة إذ ذاك ، غير أنه قد شذ في ذلك من الطوائف الدينية اليسوعيون والبروتستانت الذين حاربوه بقوة ، ولا ريب أن سبب ذلك هو آراؤه الطبيعية .

ولقد كان من المحتوم أن يجد الباحثون في هذه الفلسفة المتشعبة مصادر اختلاف وجدل من شأنهما أن ينتجا مذاهب متباينة بل متعارضة ، وقد كان هذا بالفعل . وفوق ذلك فقد لجأ بعض الأحرار من أشياع هذا المذهب إلى تحوير أو تأويل بعض نظرياته ، ليلأموا بينها وبين تيار الفكر الجديد ، أو ليوقفوا بينها وبين آراء الناقدين والمعارضين . ومن أهم هذه التحويرات التي استرعت أنظار المفكرين إذ ذاك نقطتان أساسيتان وهما :

الأولى : معضلة الروابط بين الجوهر الإلهي المطلق اللامتناهي ، والجواهر الكونية المتناهية وعلى الأخص الامتداد ، وكيف أن موجوداً مطلقاً يمكن أن يوجد كوناً متناهياً ؟ نعم إن ديكارت لم يلحق الامتداد الذي هو جوهر الكون المتناهي بالإله صراحة ، ولكن ما دام يعتبره إحدى الحقائق ، فكيف تبين الحقيقة المتناهية عن الحقيقة العليا الكاملة غير المتناهية .

والثانية : مشكلة الصلات بين النفس والجسم ، وهما جوهران متباينان تبايناً أساسياً ، ولكنهما مع ذلك في تفاعل متبادل . ولقد كانت هذه النقطة موضع جدل بين التلاميذ رغم أن الأستاذ نفسه قد أعلن أنه لا مجال فيها للتفلسف كما أبنا ذلك في موضعه .

قادت النقطة الأولى بعض التيارات الديكارتية إلى التنسك، ليستعينوا به على حل مشكلتها ، وانتهت النقطة الثانية بالبعض الآخر من التلاميذ إلى تضيق حدود المعرفة إلى حد الاقتصار على التدليل على سلاسل الظواهر الخارجية والتصريح بأن الروابط الداخلية غير قابلة للفهم . وسرى التيار الأول عند مالبرانش ، كما سرى آثار التيار الثاني عند غيره من أشياع هذا المذهب وخصومه .

١ - مالبرانش Malebranche

(١) هيأته ومؤلفاته :

ولد « مالبرانش » في باريس سنة ١٦٣٨ وكان والده سكرتيراً للملك لويس الثالث عشر ، وله عشرة أولاد آخرهم مالبرانش ، فاعتنى بتربيته وأفرغ جهده في تثقيفه وتربيته .

وكان هذا الشاب ميالاً إلى العلم ، مفضولاً على حب الدرس والمطالعة بالرغم من انحراف صحته وضآلة قوته منذ نعومة أظفاره ، فدرس في « السوربون » الدين والفلسفة على اختلاف مذاهبها ولا سيما فلسفة أرسطو ، وقد قذفت المصادفة السعيدة إليه بكتاب « بحث في الإنسان » لديكارت فتأثر به تأثراً عميقاً ، بل هو الذي ألهمه كثيراً من نظرياته الفلسفية .

وقد كان مالبرانش يزعم أنه مثل ديكارت متفزز مما يراه من سخف النظريات
وجود الأسانذة وركود الحركة العقلية في ذلك الحين واقتصار المتفلسفين على المحاكاة
والتقليد، وهو لهذا يقول: « إنه لمن الدهش أن تصبح الفلسفة - وهي التي يجب
ألا يسود فيها إلا حكم العقل - خاضعة لسطان أرسطو، مقلدة آراءه التي صيرها
الأسانذة الجهلاء غير مفهومة. أما الشعائر الدينية فببدل أن كان يجب الرجوع فيها
إلى الكتاب المقدس وحده أصبحت مزيجاً من المناقشات الصيبانية والمجادلات الفارغة
التي لا تجدى شيئاً.

وبعد عشرة أعوام قضاها في الدراسة الفلسفية المتبحرة بدأ حياة التأليف العلمي
فكتب مؤلفه القيم « البحث عن الحقيقة » وهو مجلدان، وقد نشر في سنتي ١٦٧٤
و١٦٧٥. وفي سنة ١٦٧٦ نشر « المحادثات المسيحية ». وفي سنة ١٦٨٤ نشر كتاب
« تأملات مسيحية ». وفي سنة ١٦٨٥ نشر « رسالة في الأخلاق ». وفي سنة ١٦٨٨
كتب بحثاً جليلاً فيما بعد الطبيعة. وقد أمضى مالبرانش سنين عدة في محاربة
« الجانسنستيين » الذين أحققتهم عليه مهاجمته بإهم حنقا دفع أحد مشاهيرهم إلى معاداته
وهو: « أرنو » « Arnauld » الذي لجأ إلى « هولاندة » وأقام فيها يشهر بفيلسوفنا
ويكتب ضده كتابات عنيفة يبين فيها ما كان يسميه « ضعف مالبرانش وتناقضه »
وفيما بين سنتي (١٦٧٢ و ١٦٩١) ارتبط مالبرانش بصداقة متينة مع « لينيز » وأخذ
يتراسلان ويتبادلان الفكر والآراء زهاء تسعة عشر عاماً.

غير أن حبه للراحة والهدوء كان لا يتفق مطلقاً مع تلك الخصومة الحادة التي
اضطرت ناراها بينه وبين كبار المفكرين في عصره أمثال: بوسويه، وميران، وعلى
الخصوص أرنولد خصمه العنيف، فلم يسهه إلا أن يفضي عن النضال والجدل القوي وأن
يفرض عدم وجود تلك الحملات العاتية.

وأخيراً توفي مالبرانش في سنة ١٧١٥ بعد أن أمضى شيخوخة هادئة سعيدة ، لأنه كان متفائلاً طيب القلب إلى حد البساطة والسذاجة أحياناً .

(٢) فلسفة :

تمهيد :

كانت الغاية المثلى التي يرمى إليها مالبرانش في منتجاته هي العمل على سد تلك الثغرة التي تركها ديكارت في فلسفته بتجنبه الاستعانة بالعناصر الدينية في تكوين مذهبه ، وتلك فكرة عامة كان أفذاذ المفكرين من رجال الدين مؤمنين بها إلى حد أن أعلنوا أكثر من مرة أن فلسفة ديكارت لودنت من العميدة واستلهمت بها بعض أفكارها لبلغت مرتبة الكمال .

ولهذا قضى مالبرانش شطراً من حياته في محاولة التوفيق بين الأفلاطونية الأوجوستانية وبين الفلسفة الديكارتية . ولقد راقته - أثناء هذه الدراسة والموازنة - نظرية المثل أو الجواهر الأبدية ، بل قد افتتن بها إلى حد أن خيل إليه أن القديس أوجوستان Saint-Augustin كان أنقى فهماً وأدق نظراً من ديكارت ، وهو في هذا يقول : إن هذا الفيلسوف لم يفحص طبيعة الفكر في عمق ، وإن القديس أوجوستان قد فهم الطبيعة الحقة للعقل خيراً منه ، أما هو فقد كان إدراكه لطبيعة الجسم أكثر دقة .

ومن ثم أراد مالبرانش أن يجمع هاتين الوجهتين بل قد انتهى به الأمر إلى أن اقتنع بأن ميتافيزيكية القديس أوجوستان السامية لم تصنع إلا لفلسفة ديكارت الطبيعية وأن طبيعة ديكارت لم تنشأ إلا لما وراء الطبيعة الأوجوستانية .

نظرية الكشف بالبرهان : La vision en Dieu

يصدر ما لبرانش في مذهبه - كما فعل ديكرت - عن ملاحظة نفسية ، أو عن ظاهرة من ظواهر العقل ، وهي التفكير ، ولكنه لا يلبث أن يهجر العالم الأرضي ويطير على أجنحة « المثل » إلى سماء ما بعد الطبيعة فلا يؤسس نظره على مبدأ العقل الفردي ، وإنما يؤسسه على مبدأ العقول . وسر هذا - فيما يرى - هو أن العقول البشرية خاصة ومحدودة ، بينما أن تفكيراتنا تنم عن عمومية العقول وثباته ، ولذلك كانت الأحداث الحسية شخصية والمقولات عامة ، فالألم الذي أحس به ليس له أدنى وجود عند غيري ، ولكن الحقائق التي أراها في جلاء ليست حقائق بالنسبة إلى نفسي ، وليست خاصة بذاتي كما كان الألم . وإذا ، فهناك عقل عام يضيء دخالنا جميعها ، وإلا فمن أين تأتي إلينا عمومية التفكير ؟ أما من تلقاء أنفسنا فذلك محال ما دمنا لسنا إلا كائنات فردية . على أن كنه النفس - وهو في ذاته مجهول لدينا ، بل غير قابل للمقولية - لا يمكن أن يكون نورنا المرشد ، ونحن لا نعرف عنه شيئاً إلا بوساطة ذلك الضوء الذي نبحت عن منشئه .

ألحق أن هذه العلة العليا الكاشفة لكل هي الإله ، وأن عقولنا ليس لديها أي نور ولا أية قوة فكرية إلا ما تتلقاه مباشرة من لدن هذا الموجود اللامتناهي . ولما كان من غير الممكن أن يتمثل الخاص والامتناهي والحسي ذلك الكنه العام ، فقد لزم ألا يتمثله إلا في ذاته . وعلى هذا يكون الإله الحاضر في دخالنا هو المشتمل في ذاته - كما قرر ذلك بحق أفلاطون والقديس أوجوستان - على جميع مثل الكائنات ونماذجها . وإذا ، فالإله « هو العقل الذي يرشدني بوساطة المفكر العقلية ، النقية التي يبعثها ، في وفرة ، إلى عقلي كما يبعثها إلى عقول جميع بني الإنسان » . وبهذا يكون العقل البشري ،

من حيث طبيعته مرتبطاً بالإله أكثر من ارتباطه بالبدن، ولا يكون البعد الرتبى غير المتناهي بين الموجود الأعلى والعقل الإنساني مانعاً من أن يكون الإنسان متصلًا به اتصالاً مباشراً ووثيقاً .

يتحقق اتصال النور الإلهي بالعقول المخلوقة دائماً بوساطة فكرة ، وهي فكرة اللامتناهي الأولية التي تحتوي الامتداد العقلي^(١) . وهذه الفكرة التي تحتوي كل الحقائق توجد لدينا ولو لم نفكر فيها ، بل قبل أن نتحقق فينا القدرة على التفكير ، ولهذا ينبغي القول مع ديكرت بأن النفس تفكر دائماً ، وليس هذا بحسب ، بل إن فكرة الإله اللامتناهي تشع بطريقة مباشرة في الفكر البشري الذي هو جوهر الإنسان ذاته ، وتبعاً لهذا لا تكون جميع أفكارنا الخاصة إلا صوراً أو محاكاة لهذه الفكرة الأساسية الممتازة . وأكثر من هذا أن مالبرانش يصرح بأنك « لم تكن لتستطيع التفكير ألبتة في هذه الصور المجردة من الأجناس والأنواع لو أن فكرة اللامتناهي غير القابلة لفارقة عقلك لم تكن قد ارتبطت ارتباطاً طبيعياً بالفكر الخاصة التي تدركها » ومن هذا ينتج « أن فكر الأشياء سابقة على إدراكنا إياها . » أما الانفعالات التي يحدثها الكائنات الظاهرية في حواسنا كالألوان والطعوم مثلاً فلا ترتفع إلى مستوى الفكر ، وإنما هي تظل بالنسبة إلينا في دائرة الإحساس .

وقصارى القول إننا - في إطار الفكر - نرى كل شيء في الإله ، ولكن بطريقتين مختلفتين ، أولاهما مباشرة ، وبها نرى الحقائق الضرورية والروابط الرياضية والقوانين الخلقية . وثانيتهما بواسطة ، وبها ندرك الكائنات الجسمانية ، وهذه الواسطة هي

(١) يقرر مالبرانش أن الامتداد العقلي - وهو الجوهر الحقيقي لكل الكائنات المادية دون أن يكون هو نفسه مادياً - موجود في مفهوم الذات الإلهية مادام أن الامتداد حقيقة ، وأن جميع الحقائق توجد في مفهوم اللامتناهي .

فكرة اللامتناهي . غير أنه لما كانت الوحدة الإلهية المطلقة تقتضي ألا يوجد تمايز بين
الفكرة الإلهية والحقيقة الإلهية ، فقد لزم أن يكون كشف الفكرة الإلهية هو كشف
الإله ذاته . وقد أحس مالبرانش في هذا الموضع من فلسفته بخروجه موقفه وخشى
أن ينزلق إلى مبدأ وحدة الوجود ، فجعل يدافع عن نفسه ويبدل مجهوداً عظيماً للتبرؤ
من هذا المبدأ بمحاولة إبراز الفرق بين العقل الإلهي والعقل البشري ، ولكنه لم يكن
في حاجة إلى هذا المجهود ، فحسبه تصريحه بأن الإنسان تنكشف له فكرة اللامتناهي ،
وأن هذه الفكرة هي في الإله ، وأن الوحدة والبساطة تقتضيان أن تكون هي الإله
ذاته أو قوله : « ... وهكذا إذا اتبعنا شعورنا نقرر أننا - حين نرى الحقائق الخالدة -
نرى الله ذاته ، ولكن ليس معنى هذا أن تلك الحقائق هي الله ، وإنما الفكر التي تتعلق
بها تلك الحقائق هي في الإله ... وكذلك نحسب أننا نعثر في الإله على الكائنات
الخالدة والقابلة للفساد ، وذلك لأن هذا لا يستلزم وجود النقص في الإله ما دام أن
حسبنا أن يربنا الله في مفهوم ذاته ما له ارتباط بتلك الكائنات » (١) .

هذا هو مجمل نظرية الكشف بالإله التي تصرح بأن الإنسان لا يعرف - بطريقة
مباشرة - الكائنات المخلوقة ولا النواميس التي تدبرها ، وإنما هو يعرف فقط فكرة
هذه الكائنات أو تلك النواميس التي هي في مفهوم ذات الله والتي هي نتيجة منطقية
لتقاليد بعيدة المدى بدأها أفلاطون ثم استأنفها القديسان : أوجوستان ، وبونافانتور
وظلت تتابع سيرها حتى جاء مالبرانش فأراد أن يحدد في دقة طريقة هذه الإضاءة
التي تشع على العقول البشرية من لدن الحقيقة الإلهية ، وبالإجمال أراد أن يحدد فالتى
بنفسه - بسبب محاولة هذا التجديد - في مآزق مليئة بالمصاعب والعقبات .

(1) Malebranche, Recherche de la vérité, livre III, 2ème partie, chap. VI.

مذهب الفرصية L'occasionalisme :

أما كيف يمكن أن تنزل الفكر - فيما يرى فيلسوفنا - من لدن العقل الإلهي إلى صفوف الحقائق الواقعية الحسية ، فذلك ما يدعوه بسر الخلق وبجابهه على النحو التالي :

يقرر بديا أن كيفية الخلق هي بالنسبة إلينا مستحيلة الاكتناه ، لأن الإله إذا كان يبيح لنا معرفة بعض الفكر عنه ، فإنه لا يسمح لنا بالمساهمة في معرفة كيفية فعله ، وهي لهذا كانت مجهولة لدينا ، وستظل كذلك أبدا ، وكل ما نستطيع تقريره في هذا الشأن هو أنه علم بالمادة وخلقها ، وأنه يؤثر فيها ، وحسبنا هذا ، أي أن معرفة شؤون السلسلة الداخلية للكائنات متعذرة علينا ، ومن ثم سنكتفي بمحاولة شرح سلسلة الأحداث الخارجية التي تبدولنا . وفي هذه النقطة لا يختلف مالبرانش عن ديكارت ، إذ يرى مثله أن ما يجري في العالم المادي لا يتم إلا بطريقة آلية ، وهو يوافقه أيضاً في القول بوجود ثلاثة جواهر ، أولها الجوهر الإلهي ، وهو غير مادي وغير متناه . وثانيها جوهر النفوس الإنسانية ، وهو غير مادي متناه . وثالثها جوهر الأجسام ، وهو مادي متناه في الزمان ، غير متناه في الكم ، ولكن فيلسوفنا يتعد هنا قليلا عن ديكارت إذ يرى أن هذا الجوهر الأخير أو الامتداد منبثق من الامتداد العقلي المتضمن - كجميع الكمالات - في مفهوم الفكرة الإلهية . وعنده أن خطأ ديكارت أو قصوره في هذه النقطة يتركز في أنه لم يوفق إلى شرح كيفية تأثير بعض هذه الجواهر في بعضها الآخر ، ويعلن أنه : « ليس من الضروري وجود ارتباط بين الجوهرين اللذين يتألف منهما الإنسان ... وليس هناك رابط عليّة أو معلولية بين النفس والجسم ^(١) »

(1) Entretiens sur la métaphysique et la religion, livre IV parag. 11.

وهو يقول أيضاً : كيف يعقل أن الجسم الذي ليس إلا امتداداً يمكن أن يؤثر في النفس وكيف يعقل أن إرادتي وحدها تكفي في أن تجعلني أرفع ذراعي مادام أنه يتبني لهذا معرفة ما كينة « الأرواح الحيوانية » في جميع الأعصاب والعضلات ، على حين أن أجهل الناس بعلم البنيات البشرية قادر على تحقيق هذه الحركة بدون أية عقبة^(١) .

ولو أن ديكارت كان قد أحسن التأمل - في نظر مالبرانش - لأدرك أن الله وحده هو علة جميع الحركات ، ففي الواقع أن المرء لو نظر في تعمق إلى الفكرة التي لدينا عن العلة الأولى أو عن قوة التأثير ، فلا يمكن أن يرتاب في أن هذه الفكرة تشف عن الإله ذاته^(٢) .

ثم يتابع مالبرانش بحثه فيقرر أنه من المستحيل أن يكون لأحد الجواهر المتناهية أدنى تأثير في غيره ، فلا يؤثر الجسم في الجسم ، ولا الجسم في النفس ، ولا النفس في الجسم ، وإنما الإله وحده هو الذي يملك القدرة الحقيقية على الفعل ، وهو وحده المؤثر الفعال .

وبعد هذا يشرع في شرح هذه الحركة بين المتناهيات وكيفية وجودها ، فيعلن أنه حين يصدم جسم جسماً فيحركه في الظاهر لا يكون الصادم هو محرك المصدوم، وإنما المحرك في الحقيقة هو الله ، وليس اصطدامهما سوى « فرصة » يحقق بها منشيء جميع الحركات إرادته بإعطائه الجسم المصدوم جزءاً من حركة الجسم الصادم ، ومعنى هذا أن القوة المحركة للأجسام هي إرادة من يحفظ الأجسام وليس لغير هذه الإرادة أي شأن في التأثير .

(1) Méditations chrétiennes, I, VI parag. 9-11.

(2) Recherche de la vérité, livre VI, 2ème partie chap. III.

غير أن مالبرانش - لكي يوفق بين مذهبه وآراء نظام الأحداث الطبيعية - أعلن أن الإله قد أنشأ نواميس عامة ، وتبعاً لهذه النواميس جعل يحرك الأجسام عند اصطداماتها ، وبهذا تكون نواميس « الآلية » الديكارتية هي عين النواميس التي فرضها الله وأخضع الأحداث لأنظمتها .

وعلى أثر هذا التصريح جعل فيلسوفنا يشرح في نظريته هذه كيف أن حركة كذا في الجسم يمكن أن تنتج عند فرصة إرادة كذا في النفس ، أو أن إدراك كذا يمكن أن يحدث في النفس عند فرصة حركة كذا في الجسم . وبيان هذا هو أن خضوع الأحداث والظواهر للنواميس الإلهية العامة يقتضي ألا تستطيع النفس البشرية الإدراك إلا حين تحدث في المخ حركة معينة ، وهي تدرك ذات الشيء على نفس النحو كما حدثت عين الحركة ، وبنفس الطريقة يقحم الله - لكي يجعل للنفس شيئاً من التأثير القُرصى - نواميسه ليلائم بها بين إرادته وإرادات البشر ورغباتهم حتى يتحقق لهم قدر من الأفعال المحدودة ، لأنهم بدونها عاجزون تماماً . وخضوعاً لهذه النواميس الإلهية تضطرب « الأرواح الحيوانية » عندما يزيد ونصمم . وبهذا تتحقق الحركات الضرورية لإبراز الأحداث إلى حيز الوجود ، وفي هذا يقول مالبرانش : « إن الله قد أراد أن يكون لدى أحاسيس معينة وانفعالات محددة عندما يكون في مخي آثار معينة واهتزازات عقلية معينة كذلك . وعلى الإجمال هو قد أراد ويريد على الدوام أن تكون طرائق النفس والبدن في العمل متبادلة ، وهذا هو مآتي اتحاد وتعلق القسمين اللذين نحن مكونون منهما » (١) .

والخلاصة من هذا كله هي أن جميع العمل الطبيعية فرسية ، وأن الله وحده هو

(1) Entretiens sur la métaphysique, livre VII, parag. 13.

الفعال ، وأنه كما يقول الدين لا يوجد إلا إله واحد تقرر الفلسفة أن ليس هناك سوى
علة واحدة .

آراؤه الأخلاقية :

يتوخ مالبرانش مذهبه الفلسفي بآراء أخلاقية تلتئم تماماً مع نظرياته الميتافيزيقية .
ومجمل جوانبها الأساسية أن أمانينا السائرة على هدى العقل تنعطف دائماً نحو الله ، إذ
أن السعادة الحقة ثابوية في الاتحاد به ، ولكننا نكتفي غالباً بخير متناه محدود نعتبر
خطأ أنه الخير الأعلى كما نعتبر خطأ أيضاً أن الكائنات المتناهية علل حقيقية للتأثير
ومنشأ هذه الأضاليل هو أننا تتبع في أحكامنا العقول الشخصية لا العقل العام . ولا
جرم أن من أشرب حب النظام يدرك الدرجات الحقيقية لقيم الأشياء وكالاتها كما
يدرك علاقتها الجسمية والرياضية . وعلى ضوء هذه الدرجات يرتب اعتباراته لتلك
الأشياء ، وبالتالي يحدد نوع الحب الذي يقتضيه اعتباره إياها ، فإذا اتبعنا هذا النهج
النظامي أمكننا أن نعين الفضائل المختلفة والواجبات المتباينة ، وأن نحدد السلوك الفردي
وعلاقته بالله وبالأسرة وبالجماعة وبالذولة .

ب - سپينوزا Spinoza .

(١) حياته ومؤلفاته :

ولد باروخ سپينوزا في أمستردام في سنة ١٦٣٢ من أسرة يهودية إسبانية انتقلت من إسبانيا إلى البرتغال ثم إلى هولاندا فراراً من الاضطهاد ، وكانت أسرة متوسطة الثراء ، ولكنها محترمة ، ولما شب سپينوزا تلقى العلم في مدرسة يهودية حيث درس التلمود ثم تابع دراسته على طريقة الربانيين مع تعلمه اللغة اللاتينية في الخارج . ولما كان شديد الشغف بالعلم ، فقد درس الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والميكانيكا وغيرها من العلوم . وفي أثناء هذا الظم إلى المعرفة التقى بفلسفة ديكارت فعنى بها عناية قوية وبشربها إلى حد أن كان أثرها عليه شديد البروز .

قادته هذه الدراسات الجديدة وما نجم عنها من تأملات إلى التخلص شيئاً فشيئاً من العقيدة اليهودية . وعند ذلك بدأت الجماعة الإسرائيلية تضطهده ، وأخيراً أصدرت عليه حكماً بالتجريد الكامل من الحقوق الدينية ، وكان ذلك في سنة ١٦٥٦ . وعلى أثر ذلك تخلى عن ميراثه في والده وتعلم صناعة المناظير وجعل يعيش منها ، فوجدت صنعته رواجاً عظيماً كفاء شر الحاجة ، وكان قنوعاً سامى النفس أياً إلى حد أن رفض كل المساعدات المخلصة التي عرضها عليه ذوو الجاه والسلطان من أصدقائه . ومنذ سنة ١٦٦١ انسحب إلى الأرياف ليؤالي تأملاته في هدوء ، وهناك ذاعت شهرته ، وكثرت رسائل الخاصة إليه ، وتضاعف زواره من صفوة ذوى المناصب العليا مثل « جان دي ويت » رئيس الدولة الهولاندية ، وليبنيز ، ولقد حاول الأمير دي كوندية ، أحد أعضاء الأسرة المالكة في فرنسا إذ ذاك مقابلته ولكنه لم يوفق . ولقد عرض

عليه كرسى الفلسفة في جامعة هيدلبيرج في ألمانيا ، ولكن حياته كانت قصيرة ، إذ كان نحيفاً ، هزيل التكوين فأصيب بالسل ، وقد زادت المشاغل البدنية والشواغل العقلية المتواصلة من خطورة هذا المرض فتوفي في سنة ١٦٧٧ وكانت سنه أربعاً وأربعين سنة . كان سبينوزا يشبه الحكماء المتقدمين في ترفعه عن أعراض الحياة ، فتخلى عن الثروة والجاه والسلطان ليتجنب الاستعباد الذي تفرضه على العقل فتخرج به عن دائرة الفكر المجرد ، وتجعله يعيش غريباً عن موطنه الحقيقي وهو موطن التأمل والنظر ، ولكنه لم يكن لهذا من المنتسكين الذين يفضلون آلام الجسم ويؤثرون الحرمان وشظف العيش أو يقولون بالتضحية التي لاندعو إليها الضرورة المُلحّة ، كلا وإنما كان يأخذ بحظه من الحياة الباسمة السعيدة مادامت في حدود الكرامة والسمو ، وهو في هذا يقول :

« أنا أجتهد في أن أمضى حياتي في الهدوء والسرور والمرح ، لا بين الأحزان ، ولا في وسط الأناث والآهات » .

كان وديعاً لين الجانب ، مسالماً ، ولكنه كان متبصراً محتاطاً في معاشرته فیتجنب كل اختلاط مع الذين يحس أنهم يباينون طبيعته بقدر ما كان يمتزج - إلى حد بعيد - بالذين تقرب أفكارهم من أفكاره ، وكان يدرك معنى الصداقة التي طالما حلم بها الحكماء القدماء وأطروها في كتبهم ، وهي الصداقة المؤسسة على الحكمة وحدها ، ولم يكن هذا إلا أثراً من آثار أشعة فلسفته النظرية على مسلكه العملي ، لأن الحكمة عنده لم تكن مجرد شهوة اطلاع وإنما كانت مبعث قانون السير في الحياة العملية . أما مؤلفاته فأهمها مايلي :

(١) مبادئ فلسفة ديكارت ، وقد ظهر في سنة ١٦٦٣ . (٢) رسالة الإله ، ويبدو أنه تأثر فيها بـ « جيوردانو برونو » وإن لم يكن قد ذكر اسمه ولم يعثر على هذه الرسالة

إلا في سنة ١٨٦٢ . (٣) الرسالة الإلهية السياسية في سنة ١٦٧٠ ، وفيها يخلع على النصوص المقدسة تأويلاً عقلياً وتاريخياً محضاً . (٤) الأخلاق ، وهو أهم كتبه وأعظمها قيمة ولم ينشر إلا بعد موته ، وهو يتألف من خمسة أجزاء ، وقد أنشأ على الطريقة الرياضية كأنه رسالة في الهندسة تعالج سلسلة من الحقائق البديهية والمصادرات والحدود والقضايا والبراهين ، وهو يعرض فيه فلسفته وادعائه أنه لا يزعم لمذهبه الأحقية إلا لسيره حسب هذا التسلسل المتين الموجود فيه من التعلقات غير الشخصية ، وتلك الدعوى تصير هذا الكتاب الذي يعالج الحياتين : الأخلاقية والدينية فريداً في بابيه .

(٢) فلسفته :

يصدر « اسپينوزا » في فلسفته عن مبدأ خلقى بحت ، وهو لا يعتمد في هذا المبدأ على شيء خارجي ، وإنما ظروف حياته الخاصة ونمو تفكيره الناشئ من إيمان التأمل وإطالة البحث وسعة الاطلاع هما اللذان فرضاه عليه ، بل هما اللذان لو ناله المشكلات الفلسفية وحلوهما بلونهما . وبمجل ذلك المبدأ أنه أراد ألا يستخلص قانون سلوكه الثابت وغايته المحددة إلا من نتائج تفكيره الخاص ، وهو يجزم بأنه متى اقتادت الإرادة السلوك في الطريق المستقيم ، عصم العقل من الزلل في الفكر . والسبب الذي حدها إلى هذا هو عين السبب الذي حمل « ديكارت » على نبذ كل ما كان ذا ثناء قبل عصره وفي عصره ، وهو الارتباب ، فأعلن أن الشكوك والأخطاء قد أوجأته إلى البحث عن سبيل جديدة توصله إلى اليقين عن طريق منطق كامل . والرحلة الأولى من هذه السبيل هي قطع العلائق بين عقله وبين كل ما يتقدم إليه لا لغرض آخر غير شغفه ونقله من خيبة أمل إلى خيبة أمل . والرحلة الثانية هي الاتصال بمنبع كل حقيقة ويقين ، أو بالغير القابل للخطأ ، وهو يسائل نفسه في

هذا فيقول : ما الذي يتصل به الإنسان فيكون سعيداً السعادة كلها ، ومستيقناً من الحقيقة الاستيقان كله ؟ ثم لا يلبث أن يجيب بما يلي : « الحب الذي يرتبط بكائن أسمى هو وحده هذه الضالة المنشودة ، إذ هو الذي يفعم النفس بسرور لا يمازجه أى شيء آخر ويخلصها تماماً من كل حزن . إن حب الإله هو الحقيقة كاملة والسلام تاماً ، وكل من يحب الإله بقلب نقي من كل شيء إلا هذا الحب لا يمكن أن يضل ولا أن ينخدع وإن من نعم الدين أن فرض حب الإله على هذا العدد العظيم من بنى الإنسان الذي يستطيع الإيمان والتقوى دون أن يكون لديه القدرة على المعرفة العقلية . غير أن هذا الحب إذا كان مصدره العقيدة وحدها ، وبالتالي كان مبعثه قوة خارجية تأمر النفس وتفرض عليها تعاليمها دون أن تنيرها إنارة تامة كان ناقصاً وغير كاف للقيادة الحقة إلى النجاة من ظلمات الجهل ، وهنا تكون المعرفة العقلية التي هي بمثابة وحي داخلي ينقذ النفس بعد أن عجز الخارجي عن إنقاذها ، هي وحدها المخلص من الأخطاء والضلالات والمحقق لما كان الحب سيحققه باتحاده بموضوعه الأسمى في عالم اليقين الكامل والنور التام ، وما ذلك إلا لأن هذه المعرفة العقلية تدل على ما يحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه ، وهو أننا نتعلق بهذا الموجود اللامتناهي إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة ، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه (١) .

وإذا ، فذهب « سبينوزا » هذا هو مُنتَهيه إلى وحدة الوجود بصورة تبين ثملته بالألوهية إلى حد ينم عن أنه يعتقد أن الإله هو وحده الموجود رغم مارماه به بعض معاصريه من تهمة الإلحاد .

(١) Spinoza, début du Traité de la Réforme de l'entendement.

ما بعد الطبيعة عنده « La métaphysique »

تأثر « سبينوزا » بالمبادئ الأولى من منهج ديكارت تأثراً عميقاً ، فأعلن - مثله - أن الحقيقة الأساسية هي ما بلغ يقينها في العقل حد البدهة ثم جاهد نفسه في أن يثبت على طريقة الهندسيين ما يلي :

إن الإله هو الجوهر الأوجد ، وإنه وحده علة جميع الموجودات لنفس السبب الذي به لم يكن معلولاً لغيره ، وإن جميع الكائنات المعلولة له هي بالضرورة مفهومة في كينونته .

فكرة الجوهر إذاً ، هي الفكرة الأساسية في فلسفة سبينوزا ، وقد نشأ ذلك عنده من أنها هي أولى موضوعات العقل حين يبحث عن الحقائق الأساسية في الكائنات ، وقد استدعى ذلك بالمقابلة التفكير في أن الإله هو الموجود الثابت في كل موجود ، بل هو علة وجوده ، وبالتالي هو العلة الأزلية لجميع الكائنات . وهو يعرف الجوهر بما يلي :

« هو ما يوجد في ذاته وبذاته ، وما يعرف بذاته ^(١) » .

وكما يعرف الجوهر هو يعرف الإله بما يأتي :

« إنه هو الموجود اللامتناهي أي الجوهر المشتمل على صفات لاتتناهي ، كل واحدة منها تنم عن جوهر أزلي وغير متناه ^(٢) » .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الإله هو الجوهر الأوجد الذي بدونه لا يوجد أي جوهر ، بل ولا يدرك . ومعنى هذا أن الإله يشتمل في ذاته على كل ما يوجد ، وأنه هو العلة غير المفارقة لكل شيء ، وهذا هو أكبر الفروق بين الإلهية البسيطة التي حَسَبُها

(1) Spinoza, Ethique, livre I, déf. 3.

(2) Spinoza, ibidem, déf. 6.

أن تقرر أن كل شيء مخلوق للإله ، وبين وحدة الوجود التي تقرر أن كل ما يوجد هو في الإله .

رأينا أن ديكارت قد قرر أن جوهر النفس هو الفكر ، وجوهر المادة هو الامتداد الحسي ، أي أن هناك جوهرين متعارضين ، وقرر من ناحية أخرى أن في الإله كالاتي هي التي تسود كل أنواع الموجودات الأساسية في الطبيعة . أما سبينوزا فإنه يخالفه في هذه النقطة فيقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد وهو الجوهر الإلهي المنتشر في صفات لا تتناهي ، ولكننا لانعرف منها إلا صفتين وهما : الفكر والامتداد . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين ، وإنما هما فقط مظهران من الصفات الإلهية ، غير أنه لا ينبغي أن يفهم الفكر هنا على ما يصوره لنا الخيال مقيسا على الذهن والإرادة البشريين ، وإنما هو صفة أسمى من أن تقاس على ما هو أدنى منها أو تنزع منه ، وكذلك الامتداد هنا ليس هو الامتداد المنقسم أو القابل للانقسام الذي يتمثله خيالنا والذي أجزاءه الأجسام ، وإنما هو الامتداد الإلهي الذي لا جسم له ولا قسم ولا قسم . أما العالم عنده فهو منبثق من الإله ، لأنه يفرض نظرية الخلق من اللاشيء ويجدها غير مطابقة للعقل ، وهو يشرح رأيه هذا على النحو التالي :

إن صفات الإله غير المتناهية لا بد أن تنتج بالضرورة النتائج التي تعبر عنها وتمثلها - كما يمثل كل معلول علته - مع احتفاظها بخصائصها كنتائج . فمثال ذلك أن الإله كعقل ينشئ الفكر غير المتناهي الذي منه تنبثق الفكر الفردية ، وأنه كامتداد ينشئ الحركة والسكون اللذين تنبثق منهما الأجسام ^(١) . ومن هذا يرى أن النتائج لا توجد إلا بالصفات وفيها ، وذلك ارتباط غير متناه بين نتائج متناهية .

(1) Spinoza, ibidem livre II para. 2.

لا ريب أن هذا الرأي يذكرنا بوحدة الوجود الاسكندرية ؛ ولكن الانبثاق هنا ليس فيضاً تنسكياً كما هو هناك ، وإنما هو ادعاء المقدر على شرح الاتصال بين صفات الإله ونتائجها كأنه اتصال شكل هندسي بالخصائص التي تنشأ عنه بالضرورة .

الجبرية الكونية «Le déterminisme» :

بدياً أن الإله جبراً كمال الحرية ، ولكن ذلك ليس لأنه يختار أو يتفاوض مع نفسه فيما يختار ، وإنما لأن جميع أفعاله هي كوجوده من ذاته ، وهذا الكون الذي هو مظهر الحياة الإلهية هو خاضع لنواميس تلك الحياة ، وبالتالي هو محدد تحديداً قاسياً ، لأن النواميس الإلهية ليست فوضوية ولا ضعيفة التنظيم ، وفوق ذلك فإن قانون العقل يرى الضرورة ماثلة في كل شيء ، وبعبارة أوضح : يرى أن كل ما يقع كان ضروري الوقوع وكان من المستحيل أن يتخلف ، وأن الجهل هو وحده الذي يحملنا على الظن بأن ما يكون كان يمكن ألا يكون .

تتابع هذه الضرورة الكونية العامة في سلسلتين من الظواهر المتباينة ، الأولى سلسلة الظواهر النفسية المنبثقة من الفكر ، وهي المعقولات ، والثانية سلسلة الظواهر المادية المنبجسة من الامتداد ، وهي المحسات ، وبين هاتين السلسلتين يوجد اتصال دقيق مضبوط ما دام أن أصليهما - وهما : الفكر والامتداد - ليسا إلا مظهرين للذات الإلهية^(١) .

من هذا يتبين أن سبينوزا يقدم إلينا إلهماً بعيداً عن كل موازنة تمت إلى النوع الإنساني بأقل صلة ، وأجنبياً عن جميع أحاسيس البشرية ومشاعرها وهو المصدر

(1) Spinoza, Ethique, livre I. para. 26-33.

الأوحد الذي عنه ينبثق كل شيء بطريقة منطقية لا تخلف فيها ولا استثناء ، وهو فوق ذلك المنفذ الأوحد للنفوس وال منبع لجميع سعاداتها .

المجبرية الفرعية :

تنبثق طبيعة الإنسان - كغيرها من أجزاء الكون العام - عن صفتي الفكر والامتداد ، وهي تعتبر الحلقة الأولى من سلسلة الكائنات الطبيعية التي صدرت عنهما وهي مؤلفة من النفس التي هي نتيجة لصفة الفكر وممثلة لحيويتها ، ومن الجسم الذي هو نتيجة لصفة الامتداد وممثل لحيويتها . وليس الإنسان عند سبينوزا هو الحلقة الوحيدة المستثناة المميزة بالعقل من السلسلة الطبيعية كما هي عند ديكارت ، وإنما هو أعلى هذه الحلقات فحسب .

وعنده أنه لا يوجد بين النفس والجسم تأثير متبادل ، إذ أن طبيعتهما تلفظان إمكان هذا التأثير ، فالنفس تنمو في فكرها دون مساعدة الجسم ، وهي تعبر عما يجري فيه ، وكذلك هو ينمو في امتداده دون مساعدتها ، وهو الوساطة بينها وبين العالم الخارجي ، ولكن يوجد بينهما التجاوب الضروري الذي يوجد بين نتائج كل صفتين من صفات الذات الأوحد أو كل مظهرين من مظاهره .

ولما لم تكن حياة الإنسان إلا كالحظة من الحياة الإلهية ، فمن الخارج عن حد العقل التحدث عن حرية الفرد ، لأنه ليس له حياة مستقلة يمكن أن تضمن له الحرية وإنما هو لا يخرج عن كونه آلة مفكرة ولا تستطيع نفسه أن تدعى أن لها سلطاناً حاكماً بأمره على حركات الجسم وسكناته ، ولا تجرؤ على أن تعزو إلى نفسها سلطة

تنظيم تصميماته ومصيره بإرادة حرة^(١) . وإذا ، فالخلاصة الضرورية لمذهب سبينوزا هي القول بانحياز حرية الفرد الكاملة .

ومع ذلك فهو لا يجحد أن لدى الإنسان نوعاً من الحرية المقيدة تمكنه من السير تبعاً لقانون العقل ، وهو لا يفعل كل شيء بلا حد ، وإنما يفعل بعض الأشياء ، وله دائرة اختصاص معينة كافية لتحقيق الوصف بالفضيلة والرزيلة ، وتركيز المسؤولية والجزاء . ولهذا كانت الأخلاق عنده تنحصر في تحقق المسؤولية الناشئة من الحرية المقيدة الخاضعة للعقل الذي هو القابض فينا على زمام كل شيء . وإجمال الفضيلة عنده هو التحرر من ربة الهوى والفرار منه إلى حرية العقل . ويمكن أن يلخص مذهبه الأخلاقي في هذه الكلمة وحدها وهي : « الفهم » ولكن الفهم الحقيقي ، وهذا يذكرنا بمذهب « سقراط » المجل في هذه العبارة : « العلم والفضيلة كالثلج والماء ، حقيقتهما واحدة وصورتهما مختلفتان » .

كما أن إلحاحه على الخضوع لأمر العقل وادعاءه أنه هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق السعادة يذكرنا بأخلاق الرواقين .

(1) Spinoza, ibidem, prop. 24, part 1; prop. 48, part 2.

ج - ليدنيز • Leibniz •

(١) مبانء :

ولد « جوتفريد ويلهلم ليدنيز » في « ليدنيزج » في سنة ١٦٤٦ وكان والده من رجال القانون ، وكان أستاذا للأخلاق في جامعة ليدنيزج ، وتوفي ولم يكن فيلسوفنا قد تجاوز السادسة من عمره ، فألقت الأقدار بزمام تربيته بين يديه ، وهو لما يزل طفلا ولكن حسن الحظ قد قاد هذه الطفولة المهجورة إلى العكوف على مكتبة الوالد العالم فأخذت تلهم مافيهما يشغف ونهم ، فأنهل من بين معارفها الواسعة المترامية الأطراف ما حمل معاصريه على أن يقولوا عنه فيما بعد : إنه يستطيع بمفرده أن يمثل مجمعا علميا ، ولقد قال لنا هو نفسه إنه في مبدأ مطالعته وقع دون قصد على منتجات الأقدمين ، فكانت تلك مصادفة سعيدة ، لأنها طبعت عقله بطابع الذوق والقياس المضبوط وجعلته - وهو في الخامسة عشرة من عمره - يسائل نفسه عما إذا كان يجب أن يشابع أرسطو أو ديموكريت ؟ وهو يحدثنا كذلك أنه فهم وحده بدون موقف كل مذاهب المدرسين على مافيهما من ظلام وتعقيد ، وتغلغل إلى أعماق الخلاف القائم بين الفكرة الميكانيكية والفكرة الإلهية التي تخضع كل شيء للعلة الغائية أو للعناية العليا .

وبعد أن أروى غلته من هذا الاطلاع الواسع غادر مسقط رأسه إلى مدينة « الدورف » حيث درس الحقوق ونال فيها شهادة الدكتوراه سنة ١٦٦٦ وكانت سنة عشرين عاما ثم ذهب بعد ذلك إلى مدينة « ميانس » حيث أخذته مستشار أحد الأمراء سكرتيرا له ، وهنا تابع ثقافته ودراساته وبحوثه ونشر بضع رسائل صغيرة . ولما درس « كليبير » و « جاليليو » وعلى الأخص « ديكارت » أحس كأنه انتقل

إلى عالم جديد ، وكان يؤمن بسلسلتهم الميكانيكية إلا أنه لم يكن يرى أن القول بها يستلزم وجودها .

أخذ بعد ذلك يقوم بأسفار إلى مختلف البلاد ، ففي سنة ١٦٧٢ كان في لندن ، وفي سنة ١٦٧٦ كان في باريس ، ولكن يبدو أنه كان قد ذهب إليها لغرض سياسي بحمله أن ألمانيا قد علمت أن لويس الرابع عشر ملك فرنسا يتولى غزوها واحتلالها فأوفدت إليه « لينيز » سراً ، ليخذه ويحوله عن مشروعه ، فذهب إليه كأنه لا يقصد شيئاً ثم أثار حديثاً عاما عن الشعوب الشرقية ، ولما ذكر بينها اسم مصر أخذ يروج للملك فكرة غزوها وامتلاكها ، ليلبيها بها عن غزو بلاده ، ولكنه لم يستمع لنصائح . إتصل بعد ذلك ببعض أهل عصره من دول مختلفة ، وبالعلماء والمفكرين كأستاذة « بور روابال » - Port-Royal - و « مالبرانش » و « هويجانس » العالم الطبيعي الذي اشتغل معه كثيراً وتأثر بأرائه الطبيعية تأثراً جلياً ، ولقد راسل « سبينوزا » . وفي سنة ١٦٧٦ حين غادر فرنسا مرةً بهولاندا ، وحاول مقابلته ، فقابله ، ولكن في احتياط شديد ، لأن سبينوزا كان يرى أن اتصاله بالسياسة يحول دون الثقة به كحكيم . ولما عاد إلى ألمانيا صار صديق دوق « هانوفر » ومستشاره وأمين مكتبته ، وهنا استولت عليه طائفة عظمى من الشواغل في الإدارة والسياسة والعلوم كالتاريخ والقواعد والحقوق وفقه اللغة وعلى الأخص الفلسفة ، وكذلك عني بمشروعات عظيمة ، فألم عن طريق المرسلين اليسوعيين بمعلومات هامة عن الصين ، ولعل ذلك أيضاً كان لغاية من غايات السياسة ، وقد تفاوض مع « بوسويه في التوفيق بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية وتوحيدهما ، ولكنه أخفق ، وقد تحدث مع بطرس الأكبر امبراطور روسيا ليعرض عليه إصلاحات ، وقد أنشأ عدة مجامع وابتكر في الرياضة حساب الكميات الصغرى .

ومن هذا كله يبين أنه ليس الرجل الذي ينحصر في كتاب واحد كاسبينوزا ،
وأنه كان لديه قوة على العمل وحركة عقلية منقطعتا النظير ، وغرام بالعلوم إلى حد أنه
سئل يوماً لِمَ لَمْ تَتَزَوَّجْ؟ فأجاب قائلاً : ليس لدى من الوقت ما يسمح لي بالزواج .
وبعد هذه الحياة الحافلة التي قضى أواخرها منعزلاً عن الناس ، توفي في سنة ١٧١٦ .
فكتبوا على تابوته عبارته المشهورة وهي : « كل ساعة تضيع هي قطعة من الحياة » .

(٢) منتجاته :

حالت المشاغل الجمة التي شملت حياة لينينز دون تمكينه من تأليف كتاب جامع
يستوعب عرضاً كاملاً لمذهبه ، ولهذا كان لا بد للباحث من أن يتعقب أجزاء هذا
المذهب في أعيان مؤلفاته أو في ذلك العدد الضخم من الرسائل التي كتبها إلى أصدقائه
وسنحاول أن نشير هنا إلى ما يعنيننا من هذه المنتجات في بيان آرائه ، وإليك ذلك :
(١) بيان عن ما بعد الطبيعة ، وهي رسالة كتبها لـ « أرنو الجانسينيستي »
« Arnauld le Janséniste » في سنة ١٦٨٥ وتحتوي على أساسيات مذهبه .

(٢) نظرية نظام الطبيعة الجديد ، وهي مقالة نشرت في مجلة العلماء في سنة ١٦٩٥

(٣) المحاولات الجديدة على العقل البشري ، وقد نشر بالفرنسية في سنة ١٧٠٧

وهي موجز للملاحظات على آراء « لوك » الفيلسوف الإنجليزي التجريبي .

(٤) الألوهية ، وهي رسالة بالفرنسية حول وجود الإله وصفاته ، كانت غايتها

إثبات الانفاق بين الفلسفة واللاهوت .

(٥) دراسة « الموناد » أي نظرية الوحدات الروحية ، وهي رسالة موجزة

كتبت في سنة ١٧١٤ لـ « أوجين » أمير سافوا ، وقد احتوت على ملخص واضح

منمق لرايه في الوحدات التي سنمر بها في فلسفته .

(٣) مذهبه :

تمهيد :

يمكن أن يعتبر لينينز تلميذا لديكارت وخصما له في وقت واحد ، لأنه يسير على منواله في تقرير أن في الرياضة المثل الأعلى لجميع العلوم ، ولكنه يهاجم منهجه مهاجمة عنيفة تنتهي إلى تقرير أنه يقدم إلى الباحثين بدل الجواهر فحما ، ويجزم بنقصه لبنائه على أساس غير واضح ، ويعلم أن منطق أرسطو - إذا ضم إلى منهج ديكارت - يمكن أن يسد بعض ثغراته . ومن ناحية أخرى هو يصرح بأنه ألد الخصوم لفكرة الميكانيكية في الجانب المادى من الوجود ، وهي التي قال بها ديكارت ، وقد صرح بأنه - دون أن يجحد النتائج العلمية التي كشفت حديثاً - يريد أن يوفق بين فلسفة الطبيعة الجديدة وبين نظريات العصور القديمة والمدرسين بإنكاره الميكانيكية الديكارتية وإعادة نظرية العلة الغائية التي ارتدت في العصور الوسيطة ثوب العناية الإلهية .
وقد حدثنا هو نفسه أنه أمضى عشرين عاما في تكوين هذه النظرية وإصلاحها وإتمامها ومراجعتها .

مابعد الطبيعة عنده « La Métaphysique »

يؤسس لينينز فلسفته على مبادئ علم الطبيعة ثم لا يلبث أن يجتازه إلى مابعد الطبيعة . هو يوافق بديا على ما أعلنه هذا العلم من أن كل شيء يعود إلى مبدأ الحركة في الطبيعة ، ولكنه يتساءل عن نوع الحقيقة التي تحتويها هذه الحركة وعن علتها ، ثم يجيب على هذا التساؤل بتقرير أن الحركة نسبية في كل شيء ، وهذا يقتضى ألا تحتوى

على حقيقة مطلقة . وأما علتها فلم يقل فيها ديكارت - فيما يرى ليبنيز - أكثر مما قاله القدماء ، وبالتالي لم يستطع شرحها إلا بدعواه أنها فعل إلهي ابتدائي . وعند ليبنيز أن الموجود الحقيقي ليس هو الحركة نفسها ، ولكنه القوة التي هي علتها ، والتي هي باقية أثناء وجود الحركة وأثناء انقطاعها الظاهري أو النسبي^(١) ، وذكر هذا القيد ضروري ، لأن السكون الحقيقي أو المطلق ليس له وجود فيما يرى ، وإنما الحركة والسكون هما صورتان مختلفتان نسبيتان ، أو مظهران متباينان من مظاهر القوة المطلقة التي هي علتها ، وهو يعرفها بما يلي : « هي ما يحمل مع وجوده الحاضر عناصر التغيير في المستقبل ، أو هي ما يحتوى على منشأ كل التغيرات في حال ما ، وهي كل ما في وجود الأشياء من حقيقة »^(٢) .

وإذا ، فالعلة الحقيقية للحركة هي القوة المودعة أثناء الخلق في كل جسم والتي هي محدودة من جهة ، وممنوعة - بمعارضة الأجسام المختلفة - من السير إلى اللانهاية ، وهذه القوة هي مبدأ غير مادي ، وهي السكائن الحقيقي في كل مادي .

ومن هذا التقرير يرى المرء كيف أن ليبنيز يتعد عن ديكارت وينقده ، وأن أهم ما يأخذه عليه هو نظرية الجوهر ، فيقرر أولاً أنه لا يوجد جوهران متباينان يدعى أولهما بالفكر ، والثاني بالامتداد كما رأى أستاذه ، وإنما توجد القوة وحدها ، وهو يزعم أن ديكارت ينخدع عندما يعلن أن كل ما متعلقه « في يقين » من المادة هو الامتداد ، وأن الحركة في الامتداد هي الظاهرة العقلية الوحيدة ، وهي التغير الوحيد الذي يمكن أن يكون موضوع العلم في الجسم ، لأن الامتداد ليس جوهرًا ، وإنما هو أمر ذهني ، كالعدد ولا يمكن أن تشرح به خصائص الأجسام ولا قوانين الحركة ، وذلك لأن الامتداد

(1) et (2) Leibniz, De ipsa natura, édition Erdmann, pages 155, 436 à 466. consulter Höfding. Histoire de la philosophie moderne, t. I p. 365, 366.

هو كثرة محضة، إذ أنه قابل للانقسام إلى غير نهاية^(١). أما الجوهر، فهو ما يستلزم فكرة الوحدة غير القابلة للتجزؤ. وإذ أن أف من كثرة، فإنما هي كثرة ذات وحدات شخصية متباينة تحتفظ كل منها بكيانها الفردي بحيث لا تتلاشى أية واحدة منها في غيرها، وهي تدعى بالموناد «monades» ولكل منها خصائص معينة محددة بقانون خاص لا تتلبس بخصائص غيرها إلى حد يضمن لها الوحدة، وهي بعيدة عن التركيب الحقيقي بعدا يضمن لها البساطة التامة. وعلى هذا تكون القوة جوهرًا عامًا، مظهره «الموناد» أو الوحدات البسيطة الشخصية اللامادية التي لا تركيب فيها ولا انقسام والتي ليس التغير فيها إلا انتقالًا خاضعًا لقانونها الخاص من حالة إلى أكل منها. ولما سئل ليبنيز عن هذه الوحدات التي لا تتكون من غيرها، ولا تؤلف غيرها تأليفًا كميًا، وإنما هي ترتبط مع هذا الغير فتؤلف بارتباطها موجودًا قانونيًا غير مادي، أجاب بأن الوسيلة لفهمها هي موازنتها بنفسنا الخاصة التي تتميز بمقادير القوى المودعة فيها.^(٢)

وهذه «الموناد» أو الوحدات الروحانية هي كنقطة ميتافيزيكية أو جواهر فردية غير مادية مجردة، وقد خلق الإله منها عددًا لا يتناهي، وهي لا تقني إلا بأمره، وكذلك هي لا تنفعل بأي أثر خارجي كما أنه لا ينبعث من كل واحدة منها أي أثر إلى غيرها كأنها توجد على انفراد لا يتغلغل فيها جوهر آخر ولا عرض. وكل واحدة منها خاضعة للتغير الآتي من داخل عمقها، وهي تحيا وتفعل بطريقة تتخيلها قياسًا على الوحدة التي فينا وهي أئبئنا. ولا بد أن تكون تلك «الموناد» مشتملة كنفوسنا على أحاسيس وانعطافات، وكل واحدة منها تتمثل ما يجري فيها وفي الأخريات على درجات مختلفة، ولكنها تعرف بصورة أوضح الأجزاء المتصلة بها من العالم، ولا

(1) et (2) Leibniz, *Système nouveau de la nature*, édition Janet 1886, I, II, p. 527-528.

يوجد إلا وحدة وحيدة هي التي لديها عن كل شيء فكر يقينية ومتميزة ، وهذه الوحدة هي الإله الذي هو عقل محض . وأما الوحدات الأخرى ففي طبائعها نفسها مبادئ التحديد والظلمة . ولما كانت هذه الطبائع مختلفة ، فقد كان من الضروري أن توجد بين معارفها تباينات لا تنهاى . فالفكر في المعادن والنبات موجود ولكنه أولى وبمجرد من إدراك نفسه ، وهو عند الحيوان أكثر نمواً ، ولكنه عند الإنسان يبلغ درجة السمو ويظهر فيه الإدراك الواضح لنفسه كما يظهر العقل . وأخيراً على رأس الموجودات يوجد الإله الذي هو فكر محض وعقل مطلق .

ويجب أن نعرف أنه من المعادن إلى الإله أى من أدنى درجات سلم الموجودات إلى قمته ، كل مرتبط ، والكل يحيا ، والكل يعمل ، ولا شيء قاحل أو غفل . وقصارى القول : إن الوجود قصيدة بدیعة تتتابع آياتها كلها في نظام وانسجام وجمال .

العالم المحس :

يرى ليبنيز أن ناموس التماسك السائد بين الموجودات يقتضى ألا يكون هناك تباين أساسى بين الفكر والمادة كما قررت ذلك الديكارتيه زيفا ، وإنما الحق أن كل الموجودات مرتبطة ارتباطاً متيناً ، وأن الموجود الجدير بوصف الوجود هو النفوس ، وهى جواهر حية مشتملة على التفكير والرغبات والقوى ، وأن الإله نفسه هو جوهر كامل العقل ، وكامل الفعل ، وأن الكلمة الأولى والأخيرة فى لغز الكون هي القوة الحية .

من هذا يتضح إذاً ، أن ليبنيز قد وصل إلى اليقين بأن أسس الأشياء هي حقائق ميتافيزيكية وبأن المادة ليست إلا ظواهر بسيطة ، وهالك البيان :

تتمثل كل واحدة من الموناد لعالمها الذي هو عالم الجواهر الروحانية البسيطة إدراكا خاصا ، ولكن هذا التمثل ليس كاملا وليس متميزا ، لأنها لما كانت كل واحدة منها جوهرًا متناهيًا لم يكن من الممكن أن يكون لديها عن الصلات المنطقية والحقيقية بين الجواهر الأخرى إلا تمثلات مختلفة ، وهذه التمثلات تحملها عليها في نظره الظواهر المحسنة القائمة في الأبن والزمن . وإذا ، فالعالم المحس هو التمثل الخاص للموناد الإنسانية . ولكن ليس معنى هذا أنه سراب محض ، لأن هذه الظواهر - بعنوان أنها تمثل الجواهر الروحانية واتصالاتها - هي ثابتة الأساس ، ومتينة الارتباط . ومن آيات ذلك أن العلماء لوثيقة ارتباطها وتسلسلها يتنبثون بها قبل وقوعها وما ذلك إلا لأن صلاتها قد وافقت ما تقتضيه الحقائق العقلية .

سابقة الانسجام

لكن إذا لم يكن هناك إلا هذه الوحدات ، وإذا كانت لا تعتمد أنفسها ولا تخرج عن نواحيها الخاصة ، فكيف نفس اتفاقها جميعها ؟ .

يجيب لينيير على هذا السؤال بتقريره سابقة الانسجام وهو انساق وضعه الإله لجميع الكائنات يقتضى ألا يكون لجوهر على آخر أى تأثير حقيقي ، وأن ينمو كل واحد منها حسب نواحيه الفردية كما لو لم يكن موجودا إلا الإله وهذا الجوهر ، ولكنه يقتضى أيضا وجود التثام واتصال بين جميع هذه الكائنات قد ثبتت الإله مرة واحدة لا يزال أثرها عاملا فيها مادامت موجودة^(١) .

(1) Leibniz, Système nouveau de la nature, dans l'édition Janet, I. II
p. 532-533.

أولاً

إن اجتماع النفس والجسم أو اتصالهما هو عند ليبينز أحد تطبيقات نظرية الانسجام السابقة ، فحين يقرر أن النفس تؤثر في الجسم لا يكون ذلك إلا رمزا ، وإنما النفس - بعنوان أنها جوهر سام - لديها تمثلات أكثر كالا ، وهي التي تكشف أسباب أفعال الجواهر التي تؤلف أجسامنا . ومن ناحية أخرى هي تدع نفسها تعطف نحو الأهواء التي تتولد من التمثلات الجسمية ، ولكن ليس معنى هذا الانعطف أنها تخضع لأثر هذه الأهواء ضرورة فتفقد حريتها ، كلا ، فليبينز يتمسك بهذه الحرية تمسكا واضحا وإن كان ذلك ليس من السهل عليه مع تصريحه مرارا بأن لكل جوهر ناموسا سابقا يحدد ميوله ، والنفوس بعض هذه الجواهر الخاضعة للنواميس ، ولكن ليبينز يجيب على هذا بأن الانعطف لا يتعارض مع الحرية ، وإنما التنفيذ هو الخضوع الفعلي الذي يتعارض معها ، وأن تعريف العمل هو « ما كان ثمرة للفكر الحر » ولما كانت تصرفات النفس كلها ناشئة عن تفكيراتها الخاصة ، فقد استحققت اسم الحرية التامة ، وقد أقر وجود الإمكان ، فأعلن أن هذه التصرفات كما يمكن أن تكون ، هي كذلك كان من الممكن ألا تكون ، وهذا هو أساس الخلاف بينه وبين اسپينوزا الذي يقرر أن ما هو كائن كان يجب أن يكون . على أن رأى اسپينوزا يتناول كل ما في الكون من موجودات وظواهر وأحداث ، أما رأى ليبينز فهو أخلاقي خاص بالموناد الإنسانية وحدها ، لأن الموناد النباتية والمعدنية لا تتصرف - فيما يبدو لنا - حسب تأملاتها ، وبالتالي لا تكون حرة .

نظرية الأصلاح

لازيرد أن نعرض هنا لوجود الإله عند ليبينز ، فقد استغل في هذا الصدد ملاحظته من براهين القدماء والمتوسطين والمحدثين بعد أن وضع منها الغامض ، وأتم الناقص ،

ونظم المهوش ، وهذا غير كاف لملنا على ذكر هذه البراهين ، ولكن الذي نراه جديرا
بالعناية هنا هو رأيه في مسألة الأصلح ، فإثناء العالم عنده يقتضى سابقة الاختيار ،
والاختيار يستلزم مرجحا ، والمرجح لا يكون لدى الحكيم الا الأصلح ، اذ لا يعقل أن
الإله يجهل الأصلح ، وإذا كان يعلمه ، فلا يعقل ألا يريد ، وإذا كان يريد فلا يعقل ألا
يقدر على تحقيقه ، أما أنه يعلمه ويستطيعه ولا يختاره ، فهذا سوء تدبير لا يتفق والألوهية
الحكيمة . وإذا كان كل ذلك متماسكا وجب أن يكون اختيار الإله هو الأصلح ،
وبعبارة أدق : كان اختيار الأصلح واجبا عليه ، بل كان من لوازم الألوهية ، إذ ما الذي
يبقى للإله إذا سلب منه العلم أو الاختيار أو القدرة أو حسن التدبير ، وإذا تبين كل هذا
وجب أن يكون : ليس في الإمكان أبدع مما كان .

د - جاساندى «Gassendi»

(١) حياته :

ولد «بيرجاساندى» في مدينة «ديني» بجنوب فرنسا في سنة ١٥٩٢ ، ولانشا
حرس اللاهوت والفلسفة دراسة عناية واهتمام ، ولهذا قلد بعض الوظائف الدينية وهو
لا يزال في طليعة الشباب . وفي سنة ١٦١٧ عين واعظا ثم لم يلبث أن أسند إليه منصب
أستاذية الفلسفة في جامعة «إكس أن بروفانس» ولكنه سرعان ما ترك تدريس الفلسفة
واشتغل بتدريس الرياضة في جامعة باريس وظل بها حتى توفي في سنة ١٦٥٥

(٢) منجزاته وآراؤه :

بدأ جاساندى آراءه الفلسفية بنقد لاذع سدده في طليعة حياته العلمية إلى فلسفة
المدرسين ، غير أن الرسوم الدينية القاسى الذى صدر في سنة ١٦٢٤ ضد المذاهب
الحديثة فلسفية كانت أو علمية من جهة ، والحكم الجائر الذى دان جاليليو في سنة

١٦٣٣ من جهة أخرى كان لهما في نفس فيلسوفنا أثر شديد إلى حد أن ألجأ إلى إخفاء آرائه ومنتجاته ، ولا سيما أنه كان قد اعتنق مذهب كوبرنيك في النواميس الكونية . ومهما يكن من الأمر فإنه كان شديد الإعجاب ببيكون على ندرة المستسيغين لآرائه في فرنسا ، وكان متصلا بذلك الفيلسوف التجريبي الإنجليزي «هوبس» كما كان يعتبر أشد المتحمسين على ديكارت حماسة وأكثرهم لدعا . وفي سنة ١٦٤٤ نشر باللاتينية كتابا في نقد مذهبه ، وهو نقاش شيق بين المدرستين القياسية والتجريبية ، وقد نشر كذلك الاعتراضات الخامسة على كتاب «التأملات» لديكارت ، وبالإجمال كان فيلسوفا تجريبيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فقرر أن وسائل المعرفة الإنسانية هي الحواس ، وأن أصول جميع أفكارنا كامنة في التجربة وحدها ، وحمل حملة شعواء على الحدس أو البدهة والقياس الديكارتيين .

بيد أن القسم الذي هو أخصب فلسفته ابتكارا والذي سبب له شهرة عظيمة هو محاولاته الخاصة التي كانت الثانية من نوعها بعد محاولات «جيور دانو برونو» في تجديد الفكرة الذرية عن الكون ، ويبدو أن هذه الآراء الجريئة المتطرفة عن الذر من ناحية وضد البدهة والقياس من ناحية ثانية هي التي حملت ألبير لانج - Albert Lange - مؤرخ المادية في العصور الحديثة على أن يضعه في صفوف المجددين إلى جانب ديكارت وبيكون ، وأن يقول عنه : إنه - عن طريق البصر اليقيني بالأمور - قد اختار من بين جميع المناهج القديمة ما يتفق خير اتفاق مع الميول الحديثة .

كان من الطبيعي - وقد اعتنق جاساندي آراء إيبيكور في الذر - أن يناضل عن شخصيته ومذهبه ضد المهاجمات التي كانت توجه إليه ، على أن اعتناقه لهذه الآراء الذرية لم يأت عفوا ، وإنما كان بعد دراسة طويلة وتأمل عميق ، فقد أمضى أكثر من عشرين عاما في دراسة أرسطو ونقد مذهبه ، وكان من نتائج هذا المجهود الجبار كتابه

الفلسفي العظيم الذي وضعه باللاتينية والذي بدأ بهدم آراء أرسطو في سنة ١٦٢٤ وانتهى منه في سنة ١٦٤٥ ولكن طغيان عصره على العلم واضطهاده حرية الرأي قد اضطراه إلى إحراق قسم من هذا الكتاب .

وبعد انتهائه من هدم مذهب أرسطو - فيما يعتقد - أعاد بناء الذرية الإيبيكورية على أنقاضه فكتب فيما بين سنتي ١٦٤٦ و ١٦٥٣ مؤلفاته عن إيبيكور ثم قفى على آثارها بتدوين مذهبه الخاص ، ومجمله أنه صدر في آرائه عن ذلك المبدأ الديموكريتي القديم ، وهو أنه من المستحيل أن ينشأ شيء عن لا شيء ، أو أن ينتهي شيء إلى لا شيء ، وهذا يقتضى أن يبقى الشيء الأساسى الذى نشأت منه الكائنات على حاله بقاء تاماً أثناء كل تلك التغيرات الظاهرية العارضة ، وهذا البقاء التام لا يتيسر إلا لشيء تتحقق فيه الكثرة والصلابة وعدم قابلية الانقسام ، وهذه الصفات لا تتحقق مجتمعة إلا فى الذر ، ومتى ثبت وجود الذر وجب أن تكون بين وحداته مقادير من الفراغ ليمكن تحريك تلك الوحدات فيها مادام أن حركاتها هى مآتى كل التغيرات التى تحدث فى الطبيعة ، وأن جميع العلل المؤثرة هى ميكانيكية ناشئة من الحركة ، ولما كانت الحركة لا تنتج إلا بالماسة ، فقد لزم أن تكون كل العلل مادية لكي يمكن تماسها ، وبالتالي لكي يمكن إنتاجها . ولهذا لا تحرك النفس البدن إلا لأنها مادية من بعض جوانبها ، أى من حيث هى نفس غاذية حسية .

غير أن جاساندى - لأمر ما كالتثقيمة أو المجاملة أو غيرها - لم ينته به هذا المبدأ إلى الدهرية التى انتهى بديموكريت وإيبيكور إليها ، إذ قرر أن الإله هو خالق الذر ، وأن النفس البشرية مؤلفة من جوهرين أحدهما مادي ، وهو متصل بالإله اتصال استقلالهما . ولا ريب أن هذا الرأي يشبه رأى الأشعرية الذين بعد أن تعلمدوا على ديموكريت فى نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ عادوا بها إلى الإسلام فأخضعوها لمبادئه

وانزعوا من الذرات أزليتها وأبديتها وأحلوا محلها الحدوث وقابلية الفناء بأمر الإله
الذي هو وحده الأزلي الفاعل الخالق المدبر .

ومهما يكن من شيء فإن هذا الرأي الجاساندى قد حمل البيهتين : العلمية واللاهوتية
ككتيها على العدول عن الفكرة القديمة التي كانت تعتبر أن مذهب الذرية ينتهى حتماً
إلى الدهرية ، وليس هذا بالشيء الهين فقد أصبح علم الطبيعة منذ ذلك الحين يستطيع
الاشتغال بنظرية الذر حسب ما تدعو الحاجة إلى ذلك . ولا جرم أن هذه نعمة أسداها
جاساندى إلى العلم بإزالته تلك العقبة الكأداء من سبيل تقدمه .

على أن هذه ليست هى المساهمة الوحيدة التي قام بها فيلسوفنا فى هذا التقدم ، بل
هو قد بذل فى تحقيقه مجهوداً عظيماً عندما قرر - فى نظرية الآلية الطبيعية - أن للمادة
خصائص أخرى غير الامتداد والحركة كشبوت الإحساس مثلاً للذر الذى تألفت منه ،
أو عندما أقر استمرار قابلية الانقسام رياضياً ووقف الانقسام الفعلى عند حد معين ،
وهذا أيضاً يذكرنا بذلك الجدل الحاد الذى دار بين أبى الهذيل العلاف والنظام حيث
دان الأول - متأثراً بديموكريت - بوجود الجزء الذى لا يتجزأ ، وآمن الثانى ، تبعاً
لأنجاز اجوراس ، بقابلية الأجسام الانقسام إلى غير نهاية ، أو بعيد إلى أذهاننا ذكريات
تلك المعركة العنيفة التى اندلع لهيبها بين فلاسفة الإسلام والأشاعرة ، إذ قرر الأولون أن
الأجزاء قابلة للانقسام عقلاً لافعلاً ، بينما أعلن الآخرون أنها لا تقبل الانقسام لافعلاً ولا
عقلاً ، ولا فرضاً ولا وهماً . وقد أقام كل من الفريقين على صحة رأيه حججاً ليس هنا مجال إثباتها .
ومن الآراء التى بشر بها جاساندى ودعا إليها فى قوة ونشاط أن الحركة الكونية
ليست هى الثابتة الدائمة ، وإنما المتصف بالثبات والدوام هو القوة المحركة وحدها . ومن
آيات ذلك أن بعض المتحركات ينقطع عن الحركة فيثول إلى سكون ثم يعود إلى الحركة ،
وما ذلك إلا لانفعاله بفاعل لا يزول ولا تنضب قوته ، ويبدو أنه فى هذا الرأى متأثر
بجاليليو الذى كان مفتوناً به إلى حد بعيد .

Bibliographie

Textes et traductions des auteurs.

- F. Bacon, *Oeuvres philosophiques*, 1 vol., Delagrave, Paris.
- G. Bruno, *Cause, Principe et Unité*, trad. E. Namer, coll. textes et traductions, Alcan, Paris.
- N. de Cusa, *De la docte ignorance*, trad. L. Moulinier, coll. textes et traductions, Alcan, Paris.
- R. Descartes, *Oeuvres complètes*, édition du centenaire, C. Adam et P. Tannery, 11 vol., Paris 1897-1909.
- G. Galilée, *Oeuvres*, Florence 1842.
- G. W. Leibniz, *Oeuvres philosophiques*, pub. par P. Janet, 2 vol., Alcan, Paris.
- *Choix de textes*, traduit par Archambault, Rasmussen, Paris.
- M. de Montaigne, *Essais*, 3 vol, édi. P. Villey, Alcan, Paris 1922-1924
- Extraits de Montaigne*, pub. par P. Villey, Plon, Paris,
- P. Pomponazzi, *Les causes des merveilles de la nature*, tr. fr. par H. Busson, Rieder, Paris 1930.
- B. Spinoza, *Oeuvres de B. Spinoza*, pub. par J. Van Volten et J. P. N. Land, 4 vol., Alcan, Paris.

Ouvrages modernes

- Ch. Adam, *La Philosophie de François Bacon*, Paris.
- Berti, *Giordano Bruno de Nola*, Turin 1889.
- E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tomes I et II, Alcan, Paris.
- L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Alcan, Paris.
- E. Chartier, *Spinoza*, Mellottée. Paris.

- V. Delbos, La philosophie, française, Plon-Nourrit, Paris.
— Le spinozisme, Paris, 1916.
— Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, Alcan, Paris 1893.
— Figures et doctrines de Philosophes, Paris 1918.
— Malebranche, Plon, Paris.
- L. Dimier, Descartes, Paris 1917.
- V. Fiorentino, Piéto Pomponazzi, Vérone 1869.
- J. F. Fries, Die Geschichte der Philosophie, Zweiter Band, Halle 1840.
- E. Gebhart, La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire, Paris 1887.
- E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie, Alcan, Paris.
- Halbwachs, Leibniz, Mellottée, Paris.
- O. Hamelin, Le système de Descartes, Alcan, Paris.
- H. Höffding, Histoire de la Philosophie moderne, Tome I, traduction P. Bordier, Paris 1924.
- G. Huan, Le Dieu de Spinoza, Alcan, Paris.
- Janet et Séailles, Histoire de la Philosophie, Paris 1932.
- A. Lange, Histoire du matérialisme, trad, française Paris 1877-1879.
- A. Lefranc, Le platonisme et le plotinisme sous la Renaissance, dans « Revue d'histoire littéraire », Paris 1895.
- Liard, Descartes, Paris 1881.
- L. Mabillean, Césare Crémonini, la Philosophie de la Renaissance en Italie, Paris 1881.

- E. Namer, Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno, Paris 1926.
- C. Piat, Leibniz, coll. Les grands philosophes, Alcan, Paris.
- Prantl, Galilei und Kepler als Logiker, Münchener Sitzungsberichte, 1875.
- G. Séailles, Léonard de Vinci, 4ème édit., Paris 1912.
- G. Sortais, La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, Paris 1920.
- F. Strowski, Montaigne, Paris 1912.
- De Montaigne à Pascal, Plon, Paris 1907.
- P. Villey, Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne, 2 vol., Paris 1908.
- E. Vansteenbergh, Le cardinal Nicolas de cues, Paris 1922.

فهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٣	التيار العلمى	٣	مقدمة
٣٤	ليوناردى فانسى	٧	عصر النهضة
٣٥	كاشفو الكيان الجديد للعالم	٧	تمهيد
٣٦	كوپيرنيك	٨	لون النهضة
٣٧	كيان العالم عنده	٩	أسباب النهضة وتأثيرها
٣٧	جان كليبير	١٢	التيارات الفكرية
٣٨	جاليليو	١٣	التيار الأرسطى
٣٨	حياته	١٣	بييترو بومبونازى
٣٩	المنهج والمبادئ	١٤	التيار الأفلاطونى
٤١	الكيان الجديد للعالم	١٥	نيكولا الكوزى
٤٢	نظرية الحركة	١٦	جيوردانو برونو
٤٣	نظرية المعرفة والنسبية	١٧	منتجاته وآراؤه
٤٥	الإعداد للفلسفة الحديثة	١٩	التيار الأخلاقى
٤٥	تمهيد	١٩	ميشيل دى مونتيني
٤٦	ميزتا الفلسفة الحديثة	١٩	حياته
٤٧	فرانسوا بيكون	٢٢	مؤلفاته
٤٧	حياته	٢٥	فلسفته
٤٩	منتجاته	٢٧	رأيه فى التربية
٥١	مذهبه	٢٩	رأيه فى الأخلاق
٥٢	نظرية الأوثان	٣٢	تأثر مونتيني وتأثيره
٥٣	أوثان النوع	٣٣	نقد آرائه

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٩١	فلسفته الدنيا أو الطبيعة عنده	٥٣	بأن الكهف
٩١	تمهيد	٥٣	بأن السوق
٩٢	المادة	٥٤	بأن المسرح
٩٤	نشأة العالم الظاهري	٥٥	استقراء
٩٦	صلة النفس بالبدن	٥٩	مذهب العقلية العظمى
٩٧	فلسفته العملية أو الأخلاق	٥٩	تمهيد
٩٧	الأخلاق التقليدية	٦١	ديكارت ✓
٩٨	الخير الأعلى	٦١	شخصيته
١٠٠	الحرية الفردية	٦١	حياته
١٠٢	نقاش وجدل	٦٣	الحلم الأول
١٠٢	نقد المنهج	٦٤	الحلم الثاني
١٠٣	اعتراضات على ما بعد الطبيعة	٦٥	الحلم الثالث
١٠٥	نقد الطبيعة	٦٨	مؤلفاته
١٠٦	أشياء الديكارتية وخصومها	٦٨	فلسفته العليا
١٠٦	تمهيد	٦٨	مخبرة عامة
١٠٧	مالبرانش	٧٢	بدا الأساسى أو العقل
١٠٧	حياته ومؤلفاته	٧٣	تمهيد
١٠٩	فلسفته	٧٩	وسط الحقائق أو أنا أفكر
١٠٩	تمهيد	٨٣	سكرة الحقيقة الإلهية
١١٠	نظرية الكشف بالإله	٨٤	رأى بين وجود الإله
١١٣	مذهب الفرصية	٨٦	الاحظات على أوهية ديكارت
١١٦	آراؤه الأخلاقية	٨٨	الضمان الإلهية

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٢٩	تمهيد	١١٧	سبينوزا ✓
١٢٩	مابعد الطبيعة عنده	١١٧	حياته ومؤلفاته
١٣٢	العالم المحس	١١٩	فلسفته
١٣٣	سابقة الانسجام	١٢١	مابعد الطبيعة عنده
١٣٤	الإنسان	١٢٣	الجبرية الكونية
١٣٤	نظرية الأصلح	١٢٤	الجبرية الفردية
١٣٥	جاساندى	١٢٦	ليبنيز ✓
١٣٥	حياته	١٢٦	حياته
١٣٥	منتجاته وآراؤه	١٢٨	منتجاته
١٣٩	مصادر	١٢٩	مذهبه
١٤٢	فهرست		



12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31

